Il limite come canone interpretativo

Riflessioni e ambiti di applicazione a confronto

A cura di Donatella Pacelli

Teorie sociologiche e trasformazioni sociali

FrancoAngeli

OPEN ACCESS

Teorie sociologiche e trasformazioni sociali

Collana diretta da Donatella Pacelli

La collana *Teorie sociologiche* e trasformazioni sociali è impegnata nell'individuazione di temi di interesse che favoriscano una riflessione critica sui problemi emergenti dalle trasformazioni sociali in atto e dalle variazioni culturali che li accompagnano.

Molti di questi problemi si collocano in processi di lungo corso e sono stati ben intuiti dai classici. Le caratteristiche che hanno assunto nel mondo contemporaneo impongono tuttavia un ragionamento sui concetti e i canoni interpretativi utilizzati nella teoria e nell'investigazione sociologica. Questo ragionamento interpella la capacità degli studi sociologici di allargare lo sguardo, di avvicinare le criticità senza perdere di vista la loro storicità, di dialogare con altre discipline, di riequilibrare il rapporto fra teoria e ricerca sociale, di promuovere analisi di contesto, individuando anche le condizioni per una società migliore.

L'intento della collana è quello di affrontare i problemi sociali e le difficoltà vissute dalle donne e dagli uomini della contemporaneità in uno scenario culturale che lascia irrisolto il rapporto fra le luci e le ombre della modernità. A fronte di una società globale, che per un verso presenta caratteri unitari e per l'altro mantiene e rinnova le tensioni fra differenze, è importante riflettere sulle linee interpretative da assumere per non decontestualizzare i problemi e mantenere salvo il rapporto tra biografia e storia, ascritto alle trasformazioni sociali.

La collana accoglie lavori di studiosi italiani e stranieri su autori, temi e problemi di oggi e di ieri che offrono un contributo all'analisi dei processi che stanno riconfigurando il mondo in cui viviamo. L'intento è anche quello di riflettere sulla disciplina per individuare gli approcci teorici che permettono di cogliere il senso del cambiamento e le tematiche che meglio si prestano a valorizzare la sua funzione di analisi critica.

I volumi pubblicati sono sottoposti alla valutazione anonima di almeno due referees esperti.

Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (http://bit.ly/francoangeli-oa).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più:
http://www.francoangeli.it/come_pubblicare/pubblicare_19.asp

 ISBN 9788891797759

Il limite come canone interpretativo

Riflessioni e ambiti di applicazione a confronto

A cura di Donatella Pacelli

Indice

Premessa

di *Donatella Pacelli*

L'importanza di lavorare sul tema del limite risiede nella possibilità offerta dal concetto e dagli enunciati ad esso correlati di affrontare con realismo il rapporto fra le istanze dell'umano e le condizioni sociali e culturali generate dai contesti di vita e dalla complessità del mondo contemporaneo. Il problema posto dalla limitatezza umana a fronte di desideri illimitati non è certo appannaggio esclusivo dei nostri tempi né è possibile ricondurlo semplicisticamente alle aporie dello sviluppo. Tuttavia, dinamiche di ordine micro e macro del presente interpellano diversi saperi impegnati a riflettere sul significato assunto da scelte di azione, relazione, comunicazione di donne e uomini, come degli attori culturali o dei decisori politici, al fine di non subirli acriticamente.

Anche la varietà dei termini attraverso cui il tema si esprime non è un fatto nuovo, e forse la difficoltà espressa nel cogliere la continuità fra diverse semantiche ha trovato un vero superamento solo nelle rappresentazioni esemplari di poeti e scrittori, che hanno saputo coniugare il limite o confine fisico al senso di oppressione provocato da qualsiasi demarcazione che compromette la libera espressione della soggettività (Pacelli, 2013).

La sproporzione stridente fra limite e illimitato chiama necessariamente in causa il progetto culturale della modernità e la rottura da dogmi e regole che lo ha orientato. Con esso abbiamo assistito ad un progressivo superamento del limite e all'affermazione di una fiducia nel progresso lontana da preoccupazioni in merito alla direzione intrapresa dal controllo dell'altro e del mondo.

Lungi dal rimuovere la questione, la contemporaneità si trova davanti a un'empasse: i limiti sono concettualmente più forti e si impongono associati all'assenza di interrogativi sul significato che assumono tanto nella gestione di desideri e ambizioni quanto nella definizione di identità e apparte-

nenze nello spazio culturale e politico. Basti pensare alle maggiori difficoltà espresse nell'arginare impulsi ed emozioni, nel mediare fra l'istanza di libertà e la limitatezza delle esperienze possibili, nel porre un freno alle diverse forme di potere espresse nelle relazioni e nelle comunicazioni, nel garantire spazi di vita comune e il riconoscimento della dignità della persona. Sono tutti processi tangibili nella riproduzione della vita quotidiana che mostra un'eterogeneità di esempi riconducibili all'assenza della cultura del limite e alla non chiara percezione della presenza di nuovi confinamenti, muri edificati o evocati per dividere il mondo (Marshall, 2017).

La cultura dell'illimitato promuove un'istanza di libertà mal declinata che ha rimosso limiti conoscitivi, piegando il bisogno di conoscere e decidere a quello che passa attraverso il tecnicamente possibile o affidandolo a sperimentazioni estreme. I rapporti umani sembrano dominati da smanie di affermazione personale e dal tentativo di manipolare o addirittura vessare l'altro; mentre nella sfera pubblica il mancato riconoscimento del limite ha permesso di cavalcare il bisogno di protezione e sicurezza, anche in violazione dei diritti umani.

Come alcune intuizioni classiche anticipano, fra senso del limite, rispetto per l'umano e legittimazione di comportamenti individuali e collettivi c'è un rapporto stringente e il vero male della modernità risiede nell'aver posto l'umanità di fronte all'illimitato che indebolisce, in quanto decontestualizza, la realizzazione di azioni eticamente e socialmente responsabili (Ferrero, 1913).

Tuttavia, dalle pretese illimitate dell'io derivano non solo le crisi di eticità individuate dai classici, ma anche costruzioni che traducono in delirio di onnipotenza gli interessi politici ed economici, ricondotti in un orizzonte culturale, che viene percepito come ineluttabile. Se infatti il soggetto si percepisce come un sistema autoreferenziale, senza noi e senza limiti, si illude di essere solo autodiretto, non acquista coscienza dei meccanismi di eterodirezione che lo sovrastano e li subisce inconsapevolmente (Pacelli, 2013).

Il discorso non è immune da contraddizioni: macroprocessi di globalizzazione e tendenze culturali tardo moderne da una parte vanno nella direzione dell'illimitato e dall'altra procedono a ristabilire limiti, regole, convenzioni che alimentano vie di fuga o nuovi eccessi di difficile interpretazione. Davanti a esperienze umane investite e modificate da processi che mostrano sia lo smarrimento della misura sia l'eccesso di delimitazioni, il legame che intercorre fra la coscienza del limite e la capacità/necessità di mettere in campo strategie di accettazione o rifiuto si è reso cruciale. E per ricentralizzarlo occorre partire da un ancoraggio al fattore antropologico e mantenerlo stabile nel ragionamento.

Le strade percorribili per lavorare su queste dinamiche non sono nitida-

mente tracciate, né è possibile tacere la difficoltà di passare da un'evocazione del limite come problema dell'eterno umano ad una definizione del concetto applicabile alla configurazione della vita collettiva. Possiamo però recuperare varie correnti di pensiero che nel sostenere la presenza costante dei limiti oggettivi, offrono un sicuro aiuto, in quanto non esauriscono la questione nella contrapposizione tra la società e l'individuo. Al contrario, riconoscono che se per un verso la soggettività è limitata dalla cultura e dalle regole dell'organizzazione sociale, per l'altro in queste essa si esplica (Simmel, 1998).

In questa prospettiva, il tema del limite attraversa discipline di confine per poi legarsi in maniera stringente all'osservazione sociale. Ad essa offre una chiave di lettura efficace di problemi da riposizionare al fine di non oscurare i paradossi generati dagli esiti non previsti dell'emancipazione dall'ordine naturale e sociale; nonché dalla persistenza di forme di dominio e di violenza, legittimate da una indifferenza diffusa verso vecchie e nuove disuguaglianze (Gallino, 2004).

Partendo da queste considerazioni, il presente lavoro intende ridiscutere il significato del limite, a partire dalle interpretazioni che più o meno esplicitamente lo hanno introdotto per analizzare gli aspetti più emblematici del progetto moderno e le modifiche da questo prodotte sulla dimensione soggettiva ed oggettiva della vita umana. I contributi delle studiose e degli studiosi, raccolti nel volume propongono infatti – nel rispetto di ciascuna area di interesse – ambiti di applicazione, diversi ma coevi, che testimoniano il senso di esperienze esistenziali, sociali e culturali interpretabili come conseguenza di una diversa declinazione dei limiti umani, e discutono la risposta che tali declinazioni incontrano. Si tratta di ambiti che invitano a riflettere su alcune derive della contemporaneità, sull'arroganza della cultura dell'illimitato e sul rischio che interviene quando gli altri o la natura sono visti più come un ostacolo che non come un orientamento etico per l'azione.

Non si intende offrire un quadro esaustivo delle problematiche in cui la questione si pone, bensì sperimentare l'utilizzo di concetti e semantiche che permettono di analizzare i processi corresponsabili della rottura di equilibri fra soggettività e contesto. Non solo al fine di registrare l'impoverimento dell'ethos collettivo che ha tradotto la dimensione umanità in una emozione o in un desiderio, ma anche per cogliere gli indizi che vanno nella direzione contraria e testimoniano «un nuovo senso di responsabilità» (Elias, 1990) verso persone e temi che costituiscono un problema. Tuttavia, la direzione contraria richiede di andare oltre le proprie costruzioni della realtà, implementare la conoscenza dei limiti nostri e degli altri, innescare l'assunzione di prospettive più aperte e inclusive nei confronti della varietà delle dimensioni

sociali e culturali che rendono problematica la contemporaneità. È ben noto che conoscere l'altro o l'ambiente non garantisce la risoluzione dei problemi, ma certo favorisce l'acquisizione degli strumenti per meglio affrontarli nei tempi e nei luoghi in cui si impongono (Mannheim, 1974). Al tempo stesso, pur non essendo elemento sufficiente per demolire i muri e i pregiudizi, rende le persone più libere: permette loro di scegliere con maggior cognizione di causa e di essere prese più sul serio dagli altri (Sen, 2000).

Il vuoto cognitivo che separa – per dirlo con Simmel – ciò che occorre sapere e ciò che si sa circa i movimenti reali e probabili del prossimo è un elemento dirimente per la vita e per la convivenza. E già questa considerazione è da non disperdere nell'analisi del nostro tema. Simmel però occupa un posto di sicuro rilievo nella ricomposizione del discorso sul limite (Kemple, 2007) soprattutto perché le sue intuizioni orientano verso la consapevolezza che più le forme culturali si fissano e rendono visibile il potere di stabilire confini (limite oggettivo), più è necessario non perdere il senso del limite come consapevolezza del proprio essere limitato.

È quanto sottolinea il primo saggio del presente volume (Pacelli) che, nell'offrire una ricognizione degli aspetti di merito e di metodo a sostegno della fecondità di una teoria sociale del limite, approda nel recupero del sociologo berlinese. La sua attenzione strategica al dualismo dell'umano, correlata allo sguardo critico, ma realistico, sulla cultura, ci permette di supportare la tesi secondo cui il limite è problema sociale ma ancor prima problema dell'uomo: "l'essere limite che non ha limiti" (Simmel, 1997). Un approccio che orienta alla lettura dei cambiamenti sulla complessità dei processi in atto, senza chiudersi in una visione apocalittica dei nostri tempi.

L'attenzione all'umano, troppo complesso da essere compreso, e ai retaggi di una modernità che ha assicurato agli individui inedite *chances* di autodeterminazione, torna nei saggi di D'Andrea e Camorrino.

Secondo D'Andrea, per contrastare l'obsoloscenza dell'umano occorre conformarsi a una sua rappresentazione che non sia parziale o ideologica, né percepita solo come strumentale a interessi economici e di potere. La diversa rappresentazione dell'umano è infatti la posta in gioco di uno scontro tra visioni del mondo e uno degli snodi fondamentali verso la possibilità di un modo diverso di pensare se stessi e la realtà. In questa diversità è da collocare un approccio ai limiti dell'essere umano che ne consenta una rinnovata consapevolezza, trasformandoli in opportunità. Per comprendere le esigenze profonde e in larga misura inconsapevoli alle quali risponde il comportamento umano, abbiamo bisogno di accettarci per quel che siamo: esseri mediani sempre tesi sul limite.

La non accettazione o consapevolezza dei limiti riconduce – come ricorda Camorrino – allo slancio prometeico della modernità che ha prodotto

l'idea secondo cui ogni cosa è in linea di principio realizzabile, senza però individuare il percorso esistenziale lungo il quale sia moralmente raccomandabile procedere. Questa stessa dinamica emancipatrice consegna all'uomo contemporaneo un mondo la cui complessità non di rado presenta aspetti assai oscuri che insistono soprattutto sulle relazioni tra scienza, tecnica e società. Da qui l'importanza di focalizzare l'attenzione sulle implicazioni circa l'individuazione dei limiti dell'azione sociale ed evidenziare le *possibili* opportunità che ne derivano.

L'obiettivo di riconsiderare la modernità attraverso una visione dei limiti umani che non passa per il rifiuto della loro esistenza, guida la riflessione di Bissoli che propone una rilettura di John Locke. Nel sottolineare il contributo che la riflessione filosofica può dare nell' andare alle radici del nostro attuale modo di agire, contestandone gli impliciti preconcetti, il saggio cerca di applicare alcuni presupposti dell'analisi sui limiti del filosofo inglese ad un progetto di orientamento scolastico rivolto in particolare agli stranieri neoarrivati.

Un caso emblematico di rinuncia al limite è affrontato nel saggio di Bandelli che interpreta l'iperbole a cui ha portato il desiderio genitoriale. Avvalendosi della procreazione medicalmente assistita e incoraggiato dalla cultura dell'illimitato, tale desiderio contribuisce a una riconfigurazione del rapporto natura/cultura, che rende la natura umana manipolabile e assoggettabile all'intenzione individuale. Secondo l'autrice, la legittimazione di tali processi è dovuta ad una rappresentazione degli stessi che non dà rilievo alle conseguenze della procreazione artificiale non solo in termini di tutela della natura umana ma anche di violenza esercitata sul neonato.

Si impone fra i temi che permettono di misurarci con la prospettiva del limite, anche l'ambito della comunicazione, oggetto di riflessione del saggio di Ieracitano. In particolare l'autrice, ancorandosi alla prospettiva della media ecology, discute criticamente l'idea secondo cui il sistema dei media mainstream e i digital media rischiano di minacciare i limiti morali che una collettività ha convenzionalmente stabilito, mettendo a repentaglio i parametri attraverso cui si definisce ciò che è bene o male, giusto o sbagliato. Ciò conduce l'autrice a individuare gli ambiti e le pratiche sociali in cui si ritiene che il sistema dei media abbia già sfidato e minacciato i limiti posti a tutela di un patto sociale, o indotto la trasformazione culturale che passa per la rinegoziazione del rapporto tra pubblici/utenti e tra tecnologie della comunicazione e istituzioni.

La dimensione tangibile dei limiti si avverte nei saggi di Rossi e Marchetti che propongono una lettura delle strategie di confinamento nelle città come negli organismi nazionali e sovranazionali.

Secondo Rossi nelle città, quali proiezioni della società sul territorio, si

riversano le contraddizioni di tutti quei fenomeni che rendono instabile e complessa la nostra vita quotidiana. Fra queste la tendenza a costruire un ambiente sociale compatto e omogeneo all'interno del quale non vi è posto per chi è percepito come diverso, estraneo, straniero. Per questo continuiamo a costruire confini, a innalzare muri, a immaginare soglie, limiti e ostacoli difficili da attraversare. Tuttavia, è proprio sulle realtà ai margini delle metropoli che è necessario tornare a concentrare la nostra attenzione, a dimostrazione che anche all'interno dei rigidi confini della «città chiusa» è possibile scovare luoghi e spazi «carichi di mondo».

Marchetti infine analizza le conseguenze dell'ideologia della globalizzazione che hanno condotto a rimodulare il rapporto tra confini e identità fino a individuare nella dimensione sovranazionale ciò che mette in discussione le sicurezze dell'uomo contemporaneo. La sovranità statale diviene così il baluardo protettivo nei confronti di ciò che appare estraneo; la nazione la dimensione identitaria privilegiata in un mondo caratterizzato da identità multiple; la cittadinanza un ordine giuridico astratto che stabilisce chi è dentro e chi è fuori dal godimento di determinati diritti. Tali processi di lungo periodo non hanno mancato di toccare l'Unione europea che rischia di crollare sotto il peso di forze centripete che da una parte guardano oltre i suoi confini e dall'altra la fanno implodere all'interno.

Al di là delle diverse prospettive teorico-disciplinari e dell'eterogeneità degli ambiti osservati, i contributi proposti sembrano convergere verso un approccio al tema dei limiti e confini che non si esaurisce nella stigmatizzazione delle ombre del mondo in cui viviamo, né cede a una visione aprioristica e perciò stesso semplificatrice. Al contrario, si misurano con la complessità dei fatti e processi analizzati e con le ricadute prodotte o che andranno insistere sul pensiero e sull'azione.

Nell'individuare infatti questioni di sicura criticità le autrici e gli autori non rinunciano a discutere percorsi culturali che possono costruire una rinnovata consapevolezza verso temi che annullano aree di indifferenza e di ignoranza. La condizione per farlo è da alcuni ravvisata nella rimozione dei confini arbitrari del potere simbolico (Bourdieu,1991). Un potere che si esprime tramite agende culturali e mediali che semplificano la realtà e allontanano dalla percezione riflessiva di come stiano effettivamente le cose. Ma non solo: si esprime anche quando non si discute il cambiamento di atteggiamenti e comportamenti, ai fini di una riconciliazione tra conoscenza e sentire morale.

Bibliografia

Bourdieu P. (1991), *La distinzione*, Il Mulino, Bologna.
Elias N. (1990), *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna.
Ferrero G. (1913), *Fra i due mondi*, Treves, Milano.
Gallino L. (2004), *Trasformazioni del lavoro e costruzione sociale delle disegua-glianze*, intervento presentato al Convegno *Lavoro, disuguaglianze e protezione sociale* (Verona, 7 maggio).
Kemple T.M. (2007), "Allosociality. Bridges and Doors to Simmel's Social Theory of the Limit", *Theory, Culture & Society,* 24: 7/8, 2-19.
Mannheim K. (1974), *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna.
Marshall T. (2017), *I muri che dividono il mondo*, Garzanti, Milano.
Pacelli D. (2013), *Il senso del limite. Per un nuovo approccio di sociologia critica*, Carocci, Roma.
Sen A. (2006), *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna.
Simmel G. (1997), *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
Simmel G. (1998), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino.

1. Per una teoria sociale del limite: ipotesi di lavoro sulla contemporaneità

di *Donatella Pacelli*

1.1. Questioni preliminari: esiste una teoria del limite?

La riflessione che si propone in questo saggio poggia su alcuni presupposti che possono essere discussi attraverso le risposte date ai seguenti interrogativi.

Esiste una sociologia del limite? Se sì, quale prospettiva della nostra disciplina ci aiuta a restituire a questa semantica una valenza sociologica utile a svelare i paradossi della cultura contemporanea?

Chiaramente è opinabile tanto l'esistenza quanto la fecondità di una teoria sociale del limite, ma – a nostro avviso – è una strada praticabile, nel rispetto di alcune condizioni.

La prima consiste nell'accettare una prospettiva di sociologia che non rinunci a compromettersi con la riflessione filosofica ed anche con altri saperi che sottolineano i limiti della vita e della mente umana, della ragione e della sensibilità. Al tempo stesso, che riconosca il ruolo cruciale esercitato dai contesti sociali e culturali nei quali il limite umano si colloca e fa emergere diverse negoziazioni fra dimensioni soggettive e dimensioni oggettive del fenomeno, ovvero la varietà di elementi che agisce da protezione e da inibizione e assegnano al limite diverse possibilità di vita e pensiero.

Un'altra condizione risiede nel considerare ed utilizzare tutta la polisemia del limite, per farne uno strumento di analisi critica in ambiti di applicazione che insistono sulle contraddizioni ascritte al rapporto uomo, società, cultura. Ciò non solo in funzione delle conseguenze etiche e sociali di una rinuncia al limite, ma anche delle ricadute della mancata consapevolezza di quei limiti e confini che presentano una dimensione contrastiva, funzionale a relegare l'alterità in un limbo da non oltrepassare[1].

[1] Questo aspetto riecheggia nel paradosso intuito, fra gli altri, da Elias Canetti (1978), il quale ci ricorda che l'assenza di misura, che caratterizza la nostra epoca, risiede nel rinun-

In tal senso, l'apertura tematica prodotta dalla riflessione sul limite trova una sua pertinenza nella teoria e nella ricerca sociale, laddove asseconda l'imperativo della contestualizzazione che permette di osservare i processi implicati nel problema e di passare dall'ambiguità insita nel termine "limite" a un concetto operativo che dà concretezza alla funzione esplorativa di studi e ricerche.

Come già sostenuto in sede di premessa, la rilevanza di un discorso culturale sul limite poggia su scelte di merito e di metodo che lo inseriscano in un percorso conoscitivo, finalizzato ad allargare lo sguardo sulle luci e sulle ombre di un'epoca che fa i conti con una percezione del limite quale strumento di controllo della realtà. In questi termini la cultura dell'illimitato interessa vari aspetti della nostra vita pubblica e privata. E il concetto di limite può aiutare a riflettere sui danni collaterali prodotti dalla ricerca di conoscenza, definizione e previsione; dal bisogno di affermazione, formazione, relazione, nonché dall'erigere confini fisici e simbolici che alterano le modalità di convivenza. Per questo offrono inedite opportunità per riflettere sul significato e sulla ridefinizione dei nostri contesti di vita e pensiero, più ampi e complessi anche in quanto densi di limiti e *chances* per travalicarli al tempo stesso.

Sostenere la fecondità del concetto di limite, attraverso una prospettiva di insieme, allargata al continuum di dimensioni micro, meso e macro, è inoltre un modo per raccogliere le sfide lanciate da Wright Mills nel 1959. Non solo il noto invito a riequilibrare il rapporto fra teoria e ricerca sociale, ma anche il monito a mantenere desta l'attenzione verso problematiche collettive e difficoltà individuali, contro le «orbite ristrette» che illudono circa la reale possibilità di conoscere il mondo in cui viviamo. Le sfide del sociologo nordamericano sono a sostegno di un modo di procedere che postula l'impegno a seguire le trasformazioni sociali attraverso «la comprensione del senso sociale e storico dell'individuo». Una funzione e una promessa che potremmo essere in grado di mantenere se accettiamo di coniugare sforzo intellettuale e sensibilità culturale in formule conoscitive che non decontestualizzano i problemi e ci orientano nel collocare il presente nei processi di lungo corso che scandiscono la «storia dell'umanità» (Wright Mills, 1973).

Se il tema del limite può essere abilitato a rilanciare la questione epistemologica e rispondere alle difficoltà di costruire un sapere libero dal dibattito pubblico contingente, non può limitarsi a soddisfare la «sete dei fatti» ma deve soddisfare anche quella dei significati e «munirsi dei vocabola-

ciare a fare della vita umana l'unità di misura; ma anche che lo smarrimento del senso del limite conduce spesso a fidarsi di limiti e divieti imposti e a non riflettere su quando dovrebbero cambiare.

ri dei motivi» (*Ibidem*). È questo un modo per interrogarsi – come alcuni fanno – su quanto l'esperimento conoscitivo della sociologia riesca a superare i vincoli dei presupposti culturali della modernità e della fede nel progresso. Ovvero i presupposti di una *ratio*, in base alla quale il limite è un argomento sconveniente, interdetto dall'assenza di forme di mediazione tra progresso e limite (Lasch, 1992)[2]. A fronte però di una conoscenza scientifica a sostegno di una illimitata colonizzazione della cultura che invade il campo conoscitivo come quello etico, politico, economico, la prospettiva progressista può essere recuperata in altro modo e portare a riflettere proprio sull'idea di limite. Può cioè rappresentare la strada per spostare la frontiera del sapere al fine di ricercare i problemi sociali in qualsiasi ambito esplodano e individuare le nuove colonne d'Ercole dell'umano comportamento (*Ibidem*).

La sfida è quindi anche quella di ripensare le logiche che conducono ad individuare temi e problemi veri, uscendo dalla oziosa distinzione fra problema sociale e problema sociologico che ha dominato per anni l'impostazione della ricerca. A nostro avviso, questa distinzione indebolisce la possibilità di cogliere un fattore dirimente per il tema del limite, e cioè l'interdipendenza fra uomo e società e il peso di questa sulle trasformazioni culturali che alterano la percezione di ciò che può garantire il successo o l'insuccesso di singoli uomini e di singole donne.

Come già intuisce Wrigth Mills, i fatti contingenti restituiscono la sensazione che la vita umana sia una serie di 'trabocchetti'. E tanto più si fa strada la coscienza di ambizioni e di minacce che trascendono il mondo d'ogni giorno, tanto più sembra «d'essere in trappola» (Wrigth Mills, 1973).

Inserito in questa prospettiva, il limite si pone come tema centrale di un discorso culturale che ricongiunge l'azione al suo progetto e perciò stesso orienta il cambiamento verso un ideale di vita individuale e collettiva nel quale segna il punto di equilibrio tra eterno umano e cambiamento. È infatti un discorso che non ha di per sé un significato conservatore o costrittivo ma ripropone la dialettica fra la regola e il suo superamento, uscendo dalle maglie del mainstream e da generalizzazioni che mortificano la produzione di conoscenza[3]. Ma per contenere tanto l'accettazione acritica delle tendenze

[2] La tesi di Lasch, nel sottolineare come la questione dei limiti si ponga in prima istanza per affrancare l'uomo e la conoscenza dai dogmi fideistici che vengono affidati alla ragione illuministica, poggia su una critica radicale dell'idea di progresso che necessita di una nuova cultura del limite per arginare il monopolio della conoscenza scientifica su tutto il sapere che governa le società contemporanee (De Nardis, p. 30).

[3] È quanto denunciava Wright Mills (1973) ponendo l'accento sul malessere espresso dalla vita intellettuale in generale e dalle scienze sociali in particolare, attraverso la stigmatizzazione della grande teorizzazione, autogiustificantesi, così come dell'empirismo astratto e astorico.

che si impongono quanto uno sguardo preconcetto sulle diverse implicazioni del limite, occorre avvalersi di diverse prospettive. Sfuggire cioè dalle pretese di un unico paradigma per collocarsi in quel pluralismo teorico e metodologico che abbatte i forzosi confini tra la varietà di approcci che albergano già all'interno della tradizione della conoscenza sociologica.

Per dirlo con Boudon (2002), il limite è un tema che permette di pensare e praticare sociologia come una «casa con molte dimore», che si avvale di approcci analitici, descrittivi, espressivi o critici (Ricolfi, 2018). Certo è che, pur attingendo da tutte le prospettive succitate, senza rifuggire da analisi scientifiche o dalla raccolta di dati e informazioni, il dialogo privilegiato si individua con gli approcci che meglio si prestato al confronto con altre discipline. E quindi con la sociologia espressiva e la sua tradizione di grandi affreschi e rappresentazioni della realtà e forse ancor più con la sociologia critica (francofortese e nordamericana) per l'impegno in riflessioni non ossessionate dalla necessità di un divorzio fra esplorazione e giudizio morale, ma che insistono su processi culturali e politici.

In questi termini, le questioni aperte dal tema limiti e confini orientano metodologicamente verso una continua negoziazione tra determinismo e indeterminismo, tra libertà e razionalità, mettendo insieme – come direbbe Popper (2018) – le nuvole e gli orologi e quindi l'imprevedibile e il prevedibile. Ma potremmo anche dire con Simmel, che si tratta di un tema per il quale torna utile sia l'insieme sia il frammento, in quanto per interpretare il paradosso di una vita che trova nel limite la sua forma, per poi non esaurirsi in questa, la riflessione deve fare i conti con i limiti della conoscenza umana, liberarsi dalla sua forma tradizionale e compromettersi con le espressioni frammentarie e il dinamismo della vita, al di là dei concetti puri.

Come cercheremo di dimostrare, il ricorso alle intuizioni simmeliane è un passaggio ineludibile per avvicinare la multidimensionalità del limite con realismo e discutere cosa è possibile conoscere attraverso i frammenti o porzioni di realtà, in cui si esprime. Non a caso, in uno dei saggi più noti e citati, paragonando il movimento della vita umana a quello della porta, Simmel non solo afferma che l'uomo è l'essere-limite, che non ha limite, ma anche che il suo essere-a-casa attraverso la porta significa che dall'ininterrotta unità dell'essere ha separato un frammento, la cui limitatezza trova il suo significato in ciò che il movimento della porta rende possibile. Nella possibilità cioè di lanciarsi in ogni momento al di fuori di questo limite per rimodulare i confini spaziali, i vincoli culturali e le limitazioni sociali che creano le situazioni osservabili (Simmel, 2011).

1.2. Limiti e confini: concetti e riflessioni

La vastità delle riflessioni aperte dai discorsi sul limite, le diverse connotazioni assunte dal concetto e la sua applicazione ad ambiti fisici e simbolici, hanno reso sempre più evidente l'affinità semantica con termini come confine o frontiera, fino a favorire utilizzi pressoché intercambiabili. A generare confusione, o legittima interscambiabilità, è la dimensione culturale racchiusa in ciascun termine che giustifica la collocazione di questi lungo un *continuum* di significati che ha mostrato la produttività dell'incontro tra temi di carattere esistenziale, antropologico o ermeneutico con questioni socioculturali e geopolitiche (Guglielmi, Pala, 2001).

Il limite è l'estremo grado a cui può giungere la vita e la mente delle persone e quindi le possibilità, le competenze o la tolleranza di queste, che in qualsiasi ambiente non deve spingersi oltre i limiti della prudenza ed anche della legalità. Ma anche la linea divisoria, posta con qualsiasi contrassegno (porte, muri, recinti) su uno spazio fisico o simbolico che indica non solo separazione ma anche dove idealmente si raggiunge qualcosa e il mondo culturale in cui si può realizzare un progetto. È infatti demarcazione e insieme dichiarazione, esplicitazione ed esposizione di quanto è noto rispetto a quanto non lo è in un universo di senso (Pacelli, 2013).

Anche gli altri due termini, nell'accentuare la dimensione fisica, rinviano a irrinunciabili universi culturali. Il confine rappresenta ciò che visibilmente sancisce, preserva e legittima lo status e le funzioni di idee, persone, territori (Perkins, Cooper, 2012), mentre la frontiera, pur essendo collegata al confine, evoca tutto quello che si colloca o si presume al di là di esso.

Secondo Foucault, il confine ha la proprietà di essere in rapporto con tutti gli altri spazi, ma in modo tale da neutralizzare o invertire i rapporti designati, diventando così il luogo dell'obiettività (Foucault, 2001). Stare sul confine richiede però la disponibilità a compiere un'esperienza di apprendimento oltre le abitudini e i preconcetti per conoscere quali relazioni di prossimità devono essere considerate primariamente in questa o quella situazione per conseguire un certo fine (*Ibidem*, p. 21).

Neppure confini e frontiere sono quindi spazi rigidi: avanzano o retrocedono per includere o escludere, nel momento in cui la linea fissata non è più in grado di garantire i contorni entro i quali tener fuori o chiudere dentro quello che si vuole separare.

Scrive Magris con grande efficacia:

i confini muoiono e risorgono, si spostano, si cancellano e riappaiono inaspettati. Seguono l'esperienza, il linguaggio, lo spazio dell'abitare, il corpo con la sua salute e le sue malattie, la psiche con le sue scissioni e i suoi riassestamenti, la politica con la

sua spesso assurda cartografia, l'io con la pluralità di frammenti e le sue faticose ricomposizioni, la società con le sue divisioni, l'economia con le sue invasioni e le sue ritirate, il pensiero con le sue mappe dell'ordine (Magris, 1991, p. 12).

Nella progressiva contaminazione fra i due termini, alcuni rimarcano la scissione del concetto di confine – spesso assimilato al muro – da quello di frontiera, mentre altri ne sottolineano la coincidenza, in riferimento ad un utilizzo che va oltre la geopolitica per richiamare tutte le barriere osservabili, al di là della loro permanenza o provvisorietà (Arpaia, 2018, p. 12).

Nello spazio deterritorializzato dai processi globali e dalla tecnologia, si assiste per paradosso a un irrigidimento dei confini tra comunità, Stati, Nazioni, Continenti che proteggono differenze e/o privilegi per costruire identità escludenti. Secondo Morrison (2018), l'attenzione sui confini è oggi collegata soprattutto al rapporto con l'alterità e al portato dei flussi migratori, fenomeni che rendono questi luoghi 'porosi' punti vulnerabili nei quali si indebolisce il sentimento di appartenenza e con esso il concetto stesso di patria. «L'allarme che aleggia ai confini, alle porte, è amplificato principalmente da due fattori: 1) la minaccia e insieme la promessa della globalizzazione, 2) un rapporto difficile con la nostra stessa estraneità e il rapido disgregarsi del nostro senso di appartenenza» (*Ibidem*, p. 102). Di conseguenza, nel ragionare su confini reali, metaforici, psicologici, «lottiamo con le definizioni di Nazione, Stato e cittadinanza», oltre che con gli incessanti problemi «del razzismo e del cosiddetto scontro culturale» (*Ibidem* p. 106)[4].

Dello stesso parere Marshall (2017), il quale insiste sulla dilagante ideologia dei muri, riconoscendo come la certezza professata da molti studiosi all'alba del XXI secolo in merito alla capacità dei flussi globali di avvicinarci gli uni agli altri abbia trovato parziali risposte. Di fronte a minacce percepite (crisi e immigrazione) le persone si sono attaccate maggiormente ai propri gruppi di riferimento per salvaguardare le rispettive identità attraverso la costruzione di muri e barriere. Per cui, anche laddove non si tracciano nuove frontiere, le identità che si affermano conducono a sorvegliare con inedita preoccupazione i confini nella paura di perdere gli elementi del riconoscimento. E seppure non edificato, il muro è l'idea che permette di creare barriere tra noi e gli altri. In questa prospettiva, il fenomeno non è ascrivibile solo al mondo contemporaneo, in quanto forse non c'è mai stato

[4] A tale proposito Toni Morrison (2018) ribadisce come la razza umana sia solo la classificazione di una specie, mentre tutto quello che ruota intorno all'idea di razza è «ostilità, razzismo sociale, alterizzazione» (p. 17). Al tempo stesso rimarca quanto il feticcio del colore ancora concorra a giustificare i confini del potere, a sostenere sentimenti di paura, o anche a romanticizzare la schiavitù, come riprodotto dalle percezioni dell'estraneità offerte dai tropi letterari dell'Africa attraverso: minaccia, depravazione e incomprensibilità (p. 113).

un periodo storico inquadrabile come l'epoca del «dopo i muri» (Arpaia, 2018, p. 11).

I confini si scardinano e si ridefiniscono con discontinuità e l'alterizzazione continua ad avere un ruolo centrale nello stabilire confini per discriminare persone ed etnie, culture ed economie, e portare anche alla vera segregazione territoriale. Secondo Louis Wirth, il problema si pone in maniera esemplare nell'America del secondo dopoguerra, dove l'emarginazione diventa il fattore istituzionale che coniuga il pregiudizio razziale alla disuguaglianza economica, culturale, sociale in vari ambiti, a partire dalla scuola che non riesce a favorire pratiche inclusive (Wirth, 1931 e 1945). Ma come intuiva l'autore, la discriminazione che colpisce chi è fuori dai confini dello spazio sociale e dalle opportunità che questo offre, crea non solo sofferenza e svantaggio sociale ma genera anche un sentimento di diffidenza che amplifica la percezione della distanza dagli altri e alimenta autoesclusione dal contesto. Il problema è dato sia dalla condizione oggettiva vissuta sia dalle descrizioni di se stesse e degli altri che le persone si portano dentro. Sappiamo – dice Wirth – che quasi ogni caratteristica distintiva (razza, lingua, religione o cultura) può servire come criterio discriminante, tuttavia a fare la differenza è la forza del gruppo e la misura in cui esso è considerato una minaccia per l'ordine esistente (Wirth, 1931, pp. 484-492)[5].

I problemi sociali legati ad ambienti che mostrano un atteggiamento conservativo e difensivo «verso ciò che non gli appartiene» (Hannerz, 1992, p. 373) non sembrano trovare risposte adeguate nel relativismo e nel laicismo politico. Ancor meno aiuta l'orientamento culturale proposto dall'ideologia economicistica che ha portato ad un radicale cambiamento nel processo di socializzazione e nella formazione dell'immagine dell'altro, non più colto nella sua ricchezza psicologica ma piuttosto come «un prodotto, un artefatto della cultura» (Mongardini, 1997, p. 148) da controllare e prevedere.

In forme diverse confini e frontiere trasformano il territorio che occupiamo e influiscono in maniera profonda sui nostri orizzonti mentali e sulle nostre identità, più o meno autentiche. Lo «strano spazio» che si trova 'tra' le cose, separa e unisce persone e culture, e può avere un margine esterno (quello dove l'uomo abita) ma anche uno interno, legato a stati d'animo, speranze, utopie, che stabiliscono confini difficilmente visibili (Zanini, 1997, p. 4).

Come afferma Anderson (1996), gli spazi di confine sono i terreni attra-

[5] In proposito Wirth scrive: «Poiché l'America è sempre stata alla ricerca di 'una nuova frontiera' e il rispetto dei diritti dell'uomo è posto alla base della sua democrazia, se lavoreremo con convinzione per creare una società più giusta le minoranze potranno… divenire non più una minaccia per la nazione, ma il fattore più importante per la sua crescita». Tuttavia, affinché ciò possa realizzarsi «le rinunce vissute» devono essere sostenute «dalla speranza che i loro figli saranno un domani liberi e uguali» (Wirth, 1941, p. 433).

verso i quali si costituisce una comunità e la si immagina sovrana. Quando il confine non si limita a sottolineare l'opposizione ma allude ad una aspirazione «scongela lo slancio»: la distinzione fra *border* e *frontier* si indebolisce e diventano centrali le aree transitabili che sono tra o sulla frontiera e gli spostamenti che prevedono inclusione (*Ibidem*, p. 25)[6].

In definitiva, mura e fossati, confini e frontiere sono parole che si incontrano nelle forme di un paesaggio reale e nei luoghi dell'immaginario. E il limite sembra rappresentare l'equivalente esistenziale delle delimitazioni materiali, della cultura che le esplicita, della *religio* che crea comunità, anche non radicata.

È quanto sostiene Simmel laddove riassume i significati della liminalità nella distanza tra individui e tra gruppi che esprime lo stare insieme e l'essere separati attraverso la negoziazione tra solidarietà e indifferenza, come tra l'io conoscente e l'ambiente da conoscere, diversamente percepita a seconda del grado di consapevolezza della limitatezza umana.

1.3. Andare oltre: costante antropologica e tendenze contemporanee

Confini e limiti non sono equivalenti ma direttamente proporzionali e più i confini si ampliano, fino quasi a scomparire, più forte riemerge il senso del limite, legato all'inadeguatezza della condizione umana e alla difficoltà di definire «relazioni di dislocazione» (Cassano, 1997) per fronteggiare un fatto, qualcuno, qualcosa.

Passando dallo spazio fisico alle definizioni culturali che regolano l'estensione delle potenzialità umane e delle azioni sociali, l'idea di limite è diventata sempre più fluida e sfida l'umano a trovare formule di mediazione fra il bisogno di regole e il desiderio di travalicarle.

Davanti a misure e barriere gli individui svelano infatti la loro complessità: la coscienza dei propri limiti e della necessità di costringersi in binari noti, e per contro la smania di allargare il proprio orizzonte, oltrepassare la soglia delle convenzioni sociali e ridefinire il ruolo di frontiere e confini.

Su questa costante antropologica agiscono le forme culturali che propongono opportunità sia per modificare il rapporto con l'ambiente sia per rifuggire da un limite condiviso, percepito come *habitus* che appiattisce e omologa. Al tempo stesso, si ampliano i significati «dell'andare oltre» che

[6] Secondo Urry dimensioni del "tra" riecheggiano nel sistema circolazione-mondo che avvia «differenti discorsi di movimento» e dà luogo a nuove interdipendenze nel far fronte alle limitazioni imposte dalla distanza (Urry, 2007).

inglobano sia gli abusi e le degenerazioni della libertà, sia il potenziale critico che si attiva per immaginare azioni e pensieri capaci di avvicinarsi al margine e trasformarlo.

Nella contemporaneità il problema di come vivere il limite ha contaminato diversi ambiti del pensare, agire, comunicare per i quali si è fatta strada l'applicazione di un modello dell'esagerazione nella sfera privata come nella gestione della vita pubblica (Pacelli, 2013).

L'epoca iperbolica ha rotto gli equilibri fra prudenza e esplorazione e reso tutto superlativo o eccessivo: le invenzioni scientifiche, i progressi della medicina, le conquiste dello spazio della geopolitica, le invasioni nel tempo, le rappresentazioni e i linguaggi. Basti pensare agli effetti perversi provocati da interventi indiscriminati sul pianeta laddove non sono rispettati i limiti che l'ambiente stesso pone alle possibilità di sfruttamento. Quando cioè la sovracrescita economica si scontra con i limiti della biosfera e gli uomini non cercano soluzioni 'frugali' e 'serene', ma seguitano a rincorrere l'abbondanza. È quanto sostiene Latouche, il quale affronta il tema per proporre la «decrescita» come alternativa a una globalizzazione che ha favorito la scomparsa di ogni limite: «permesso di investire e disinvestire dove si vuole, in spregio degli uomini e della biosfera» (2012, p. 68).

Il progetto di padroneggiamento della natura, quale avversaria da dominare, è tema tipico della cultura moderna che ha plasmato l'identità occidentale sulla concezione dell'individuo artefice del proprio destino e del superamento del limite, anche attraverso il controllo e la trasformazione dell'ambiente naturale (Martinelli, 2008). Il desiderio di piegare la natura e assoggettarla, senza tener conto delle conseguenze di uno sviluppo imprevidente non è certo passato inosservato, tuttavia la consapevolezza del carattere distruttivo di interventi indiscriminati non ha agito da freno né portato a riflettere sul problema della scarsità delle risorse, ai fini di un suo superamento (Crespi, 2002).

La rinuncia a interrogarsi sul ricorso ad eccessi prende diverse direzioni accomunate dall'anteporre lo stupire alla verifica di quando l'eccesso concorra realmente all'emancipazione.

Secondo alcuni vi rientrano le pratiche ludiche che ridefiniscono il primato del corpo come «materia plastica» (Ferrero Camoletto, 2005), rispondendo al rilancio di una sfida con se stessi, alimentata da una mutazione culturale profonda dell'idea del limite fisico.

Nel mondo ludico, limitato nello spazio e nel tempo, si ridefinisce la propria immagine con comportamenti che intervengono sui confini fra ragione calcolante e passione per il rischio, proprio in quanto «la validità del gioco

sta al di là delle norme di ragione, dovere e verità» (Huizinga, 1972, p. 229)[7].

Altrettanto può rinvenirsi nella ricerca di esperienze sui mondi online, nelle quali si determinano processi che non riguardano solo la sfera personale in quanto si riversano nei rapporti con gli altri e nel discorso pubblico su ciò che è possibile prolungare, alterare o liberare con la complicità della tecnologia (Boccia Artieri, 2012).

> Il cyberspazio – scrive Ferrarotti (1997) – è dovunque e in nessun luogo. Non ha bisogno né di porte né di finestre perché, al contrario della superba monade di Leibniz, è l'immenso, il non misurato né misurabile, la negoziazione del limite... un point of presence per riaffermare la propria identità, un gioco dell'io per ridefinire ruoli sociali e/o generazionali (pp. 121 e 153).

Il fatto che la priorità sia quella della rete e non quella degli individui – afferma Baudrillard (2005) – implica la possibilità di nascondervisi, di sparire nello spazio impalpabile del virtuale e di non essere più reperibili da nessuna parte, cosa che risolve ogni problema di identità, mentre modifica i rapporti con l'alterità.

Nella «nuvola mediatizzata» o nel cosiddetto «spazio estetico de-territorializzato» (SED) agiscono ordini transitori, plurali e parziali, e significati malleabili e contaminabili, alimentati dallo slancio verso il superamento di qualunque limite e gerarchizzati dal regime della spettacolarizzazione (Magatti, 2009).

Anche in questo caso, il ricorso all'estremo a volte sconfina nell'arroganza, in altre nell'autocontemplazione narcisistica (Cesareo, Vaccarini, 2012), e sostiene la capacità di agire su fatti e persone e di coprire o alterare il significato della realtà. La questione è di stringente attualità, basti pensare al fenomeno delle fake news o dell'hate speech, dove l'aggiungere, il mentire o ferire per esagerazione è il contrassegno di una misura oltrepassata che altera il rapporto tra verità e menzogna e crea danno sociale.

Tuttavia, se la rete offre un'ulteriore opportunità per intervenire sul nostro essere nel mondo, modificando i limiti della situazione contingente, non riesce a interrompere il legame con il mondo off line. Come infatti chiarisce la letteratura sul tema, la portata dei processi osservabili nella rete non è circoscritta ai confini del mondo digitale e mostra in maniera esemplare la complicità fra diverse sfere dell'esperienza (Comunello, 2010).

È possibile inserire nella riflessione anche l'ossessione per la privacy, che crea ambiguità tra salvaguardia del *self* e indifferenza, così come fra

[7] Sulla stessa linea Callois (1981) il quale individua diverse esperienze di gioco accomunate dal recuperare un rapporto con la realtà fuori dalla sfera dell'utilità o delle necessità materiali.

sfera pubblica e privata. In questo scenario, la ricerca della privacy cambia significato: non è protezione dalle intrusioni dell'esterno ma strumento che crea ipocrisia sociale e perdita di senso nel rapporto interpersonale (Fromm, 1966). Ancora una volta, a generare confusione è la tensione irrisolta tra eterocostrizione e autocostrizione che diventa il tratto fondamentale di una personalità e di una struttura di relazione che indebolisce tutti i raggruppamenti sociali.

1.4. Sui limiti della conoscenza

L'interesse per la demarcazione ricade su tutte le sfere di osservazione che mettono a tema la dimensione sociale dell'uomo, le sue relazioni e comunicazioni, ma anche ciò che precede queste dinamiche e si definisce nella ricerca di conoscenza per portare il progetto nei contesti di realizzazione.

La necessità dell'uomo di acquisire coscienza di sé e conoscere l'ambiente circostante e chi lo abita si incontra con il valore normativo della cultura che favorisce e vincola pensieri ed azioni.

Le variazioni culturali in merito alla non accettazione dei propri limiti spiegano la debolezza percepita dall'uomo contemporaneo rispetto a esplorazioni impossibili o non controllabili nei loro esiti finali[8].

L'uomo (soggetto conoscente) è limitato, la conoscenza (*in primis* quella dell'altro, ma non solo) è possibile solo nel rispetto dei confini posti da qualsiasi forma del sapere (*frame* interpretativi e criteri di scelta) e in funzione di ciò che è riconosciuto essere strumento conoscitivo. Ma più il progresso accumula le combinazioni precostituite di segni e codici interpretativi, più il pensiero è schiacciato e finisce per fare solo l'inventario delle nozioni che manipola. «Spesso – sostiene in proposito Simone Weil (1990, p. 79) – il rapporto delle formule così elaborate con le applicazioni di cui esse sono suscettibili è anch'esso del tutto impenetrabile al pensiero e per questo appare altrettanto efficace di una formula magica». È quanto ricorda la tradizione della teoria critica, laddove coglie nella totale accettazione e condivisione delle regole di trasmissione della conoscenza il rischio di una rinuncia alla formulazione di nuove domande, una chiusura nei pre-giudizi e l'inibizione del dubbio che protegge l'autonomia di giudizio contro la grammatica del potere culturale e delle sue certezze precostituite (Pacelli, 2013).

[8] Offre risposte in tal senso già l'idea di cultura, quale sezione finita che sola permette di analizzare il senso di processi all'interno di un'infinità priva di senso dove chiunque rischierebbe di perdersi se non fosse munito di riferimenti parametrici e valori comuni. È quanto afferma la sociologia weberiana e quanti hanno sostenuto il valore culturale delle province di significato (Schutz, 1979).

Secondo Fromm (1962), quali che siano i meriti della nostra cultura è certo che abbiamo perso la facoltà di formulare domande. Si presume che tutto sia noto, che le risposte offerte dagli specialisti siano sempre esatte e si celano le proprie perplessità in quanto verrebbero colte dall'esterno come un segno di disagio o inferiorità intellettuale. Tale tendenza asseconda il bisogno di stare nei confini tracciati dai modelli culturali e linguistici che, nel permettere lo scambio di significati, canalizzano la capacità riflessiva delle diverse soggettività e le rispettive possibilità di espressione.

I processi conoscitivi prendono strade differenti in funzione della consapevolezza o meno del carattere contingente e convenzionale delle regole che permettono la trasmissione culturale. A monte agisce sempre il fattore umano, che orienta la volontà di sperimentare forme alternative alle soluzioni date. Si tratta di quella volontà sostenuta da «l'istinto delle combinazioni» che Pareto individua fra i residui a garanzia del mutamento sociale e che Ferrero chiama «spirito di avventura», attribuendo ad esso la forza di irrompere nelle situazioni, animando nel bene e nel male, il desiderio di modificare costruzioni sociali e culturali. In entrambi i casi la ventata di novità che si produce deve fare i conti con il bisogno di previsione e trovare una mediazione, infatti se l'andare oltre può irrompere come «forza pazza o geniale, assurda o sublime»; il «bisogno sociale di reazioni prevedibili» nel garantire stabilità sociale può creare immobilismo culturale (Pacelli, 2013).

Nell'ambito dei processi conoscitivi, rompere gli argini ha per lo più il significato di aggiungere conoscenze e fare nuove e proficue scoperte. I confini del sapere infatti devono rimanere mobili perché i presupposti della scienza sono soggetti a mutamento, e perché la scienza, per definizione, va sempre oltre i limiti che essa stessa ha definito. Lascia quindi alle scelte etiche l'individuazione del limite da rispettare per non praticare ciò che il progresso rende possibile senza interrogarsi su cosa migliora la vita dell'uomo. A fare la differenza sono quindi tanto i contesti di applicazione quanto le scelte etiche, e perciò stesso il modo di affrontare il rapporto fra fatti e valori che nella conoscenza sociologica non ha mai prodotto soluzioni coerenti. Basti pensare alle posizioni di positivisti e funzionalisti che – ricorda Gouldner (1972) – sono stati sempre ossessionati dall'ordine e dalla morale ma hanno poi sostenuto solo il valore di quei sistemi morali in grado di riprodurre stabilità.

Il ruolo ambivalente di convenzioni e pre-giudizi è colto magistralmente da Guglielmo Ferrero, il quale chiarisce come si tratti di prodotti parziali di scuole e culture per offrire criteri interpretativi della realtà. Altrettanto vale per le definizioni, frammenti di un tutto più vasto che possono produrre una gabbia interpretativa, non aprire al mondo ma isolare nell'errore. In proposito, scrive:

ogni uomo, ogni tempo, ogni popolo è prigioniero nei principi limitati e convenzionali della verità, della morale e della bellezza in cui gli fu forza rinchiudersi; e chiuso in quelli non vede, perché gli manca il modello per riconoscerli nei principi in cui altri uomini si chiudono, forme diverse della bellezza, della verità e della virtù… compiange, odia e disprezza come barbari…tutti gli uomini che stanno fuori del suo carcere nel tempo stesso in cui è spinto ad evaderne egli stesso… (Ferrero, 1913, pp. 341-342).

Anche il tema dei limiti conoscitivi riporta a Simmel, secondo il quale la conoscenza dell'altro è sempre parziale, in quanto limitata all'immagine di esso costruita dal contesto culturale e condizionata dal tessuto complesso di una società sempre più differenziata. Da qui la sua scelta di lavorare sui frammenti, che abbiamo già ricordato e che ha avuto interessanti sviluppi (Frisby, 1992). Ci limitiamo a ricordare la posizione assunta in merito dall'allievo Kracauer (1982), il quale per un verso riconosce che il frammento racchiude il tutto e che l'uomo stesso è un frammento che può avere solo una conoscenza frammentaria, per l'altro denuncia l'impoverimento della conoscenza per via del condizionamento delle astrazioni scientifiche. Queste infatti, nell'eliminare ragionevolezza e spiritualità, hanno inserito parametri fuorvianti che creano false certezze, e non permettono di «toccare con mano» la realtà nel suo insieme.

1.5. Intuizioni del passato e ipotesi di avanzamento. Verso una conclusione

Le riflessioni fino ad ora svolte per sostenere la produttività di una teoria sociale del limite, nonché per individuarne l'applicazione a fenomeni e processi di ordine micro e macro, ha richiesto l'ancoraggio ad alcune intuizioni del passato. In particolare abbiamo fatto ricorso al pensiero simmeliano, che offre una sintesi di grande efficacia dei significati del limite (e della naturale contaminazione con il concetto di confine), dei problemi di soggettività e di contesto che il tema pone e del bisogno di uscire dagli steccati disciplinari per affrontarne le molteplici dimensioni. Attraverso il concetto di limite, «in qualche maniera… importante, in tutti i rapporti tra individui e tra gruppi» (Simmel, 1998, p. 532), egli sottolinea la parzialità di qualsiasi esperienza umana (esistenziale o conoscitiva) e di tutte le pretese di acquisizione; rimarca il ruolo svolto dalle configurazioni visibili che tale parzialità trova nello spazio; ribadisce che gli stessi limiti fissati per ordinare e organizzare la vita sociale, sono provvisori. Infine, avvia una riflessione sul senso del limite, quale consapevolezza che si attiva nell'esercizio della li-

bertà responsabile che costruisce l'intersoggettività sul rispetto reciproco.

In questo percorso, attento al limite che produce comunità e senso civico nonché al bisogno di rimuovere gli artifici culturali, Simmel ci fa capire che il limite è un problema sociale: forma formante della relazione che tra associazioni e dissociazioni rende possibile la società. Ancor prima però è problema dell'uomo, considerata la doppia spinta a cui ciascun soggetto è sottoposto dalla ricerca di limiti e dal desiderio di opporsi a qualsiasi limite imposto e a qualsiasi potenza direttiva. Ciò si evidenzia soprattutto nei rapporti di sovra e sott'ordinazione (Simmel, 1998, p. 125) ma appartiene a tutte le forme di relazione (io-altro, familiarità-estraneità, oggettività-soggettività) sulle quali Simmel riflette in termini di limiti etici, estetici, sociali (Kemple, 2007). Da qui uno scenario di vita in cui limiti dell'umano, fissazioni spaziali, vincoli culturali e limitazione sociale si incontrano e creano condizioni sia per la vita sia per la convivenza, in considerazione del fatto che vivere è sempre anche convivere.

Il punto di arrivo della riflessione sul limite è nella sua ultima opera, *L'intuizione della vita*, dove troviamo il famoso paradosso: «Noi siamo limitati in ogni direzione» ma «nessuna direzione» ci limita veramente (Simmel, 1997, p. 11). Un paradosso che racchiude l'onnipresenza dei limiti e la forza con cui il loro carattere ambivalente insiste sulla vita e sulle sue cristallizzazioni, garantendo comunque movimento. Ed è forse dalla sua idea di vita che dovremmo ripartire per collocare una riflessione sul limite.

La vita è, al contempo, frattura e ricomposizione, fluire ininterrotto e struttura limitata che oltrepassa continuamente la propria limitatezza. La forma della vita è limite, e in questa struttura formale dell'esistenza si solidificano tutte le singole esperienze: ogni pensiero e ogni atto sono fra due misure che ne delimitano l'importanza, la sufficienza, la moralità. Inoltre, avere ovunque dei limiti fa sì che noi pure fungiamo a nostra volta da limite, ma solo «chi è al di là di un limite ha coscienza della sua natura di limite» (*Ibidem*). Il limite è un costante ancoraggio, ma nessuna limitazione è data una volta per tutte per via di quella tensione irrisolta tra vita e forma con cui Simmel chiarisce il rapporto tra individualità e universalità di cui si nutre l'esistenza.

Interessante a tale proposito quello che dice sull'avventura (Simmel, 1993), un'esperienza vissuta nei margini e nell'eccentrico che non riesce a rovesciare il suo rapporto di dipendenza dalla normalità: nasce come ribellione al normale svolgimento della vita che tuttavia ne costituisce l'orizzonte di riferimento. L'avventuriero è l'esempio più radicale di quella natura umana che vive nel presente e ridefinisce il ruolo del caso, inglobandolo nella «serie della vita unitaria e sensata» (*Ibidem*, p. 18). La liminalità temporale dell'avventura costituisce allora un punto di vista che sfiora la super-

ficie della nostra vita, un frammento che diventa il presupposto di una ritrovata, per quanto diversa, unità (*Ibidem*, p. 15).

La chiave interpretativa che viene esplicitata attraverso l'idea della presenza costante di confini e superamenti nella vita e nelle forme culturali, si inserisce in precedenti passaggi del pensiero simmeliano, altrettanto interessanti ai fini della nostra riflessione.

Per arrivare a una teoria del limite Simmel infatti applica la sua geometria del sociale, tesa a promuovere attenzione per perimetri, confini, cornici e fissazioni che fanno ordine nello spazio e nella cultura, regolano il traffico sociale e creano l'orizzonte (idea statica del limite). Al tempo stesso, utilizza la sua sociologia dei processi che, a partire dalla relazione, insegue non ciò che si fissa nella forma ma come i limiti si spostano, rincorrono la vita e cambiano le situazioni sociali (idea dinamica del limite) (Pacelli, 2010).

In questa doppia prospettiva è già l'*Excursus sulla limitazione sociale* (Simmel, 1998) dove l'opposizione fondamentale tra vita e forme è riconfigurabile come una questione di confini all'interno di una più ampia riflessione sul senso della limitazione che regola i rapporti tra gli individui o ne definisce le appartenenze. Per analizzarla usa un concetto tratto dal limite spaziale, chiarendo subito come questo costituisca soltanto «la cristallizzazione» di processi di delimitazione psichica e di dinamiche relazionali che definiscono la situazione. Per questo «soggettivamente la continuità dello spazio non contiene un limite assoluto, ma permette di fissarlo ovunque» (*Ibidem*, p. 531).

A tale proposito, illuminante e di stringente attualità è l'esempio dei confini politici, percepiti più forti rispetto ai confini naturali (montagne, fiumi, mari, deserti) in quanto influiscono sui rapporti fra dentro e fuori in una misura che risente dell'intensità delle relazioni tra gli abitanti (*Ibidem*, p. 539).

La dimensione relazionale del limite emerge nitidamente anche nella riflessione sulla socievolezza (Simmel, 1983), una categoria interpretativa della relazione interpersonale, generalizzabile a livello transculturale nell'analisi delle difficoltà di dialogo fra le differenze espresse dal mondo contemporaneo. Ed anche qui troviamo intuizioni che non si esauriscono nel loro tempo. Oggi come ieri, la socievolezza è una palestra di vita per accettare un sociale che è sempre sistema di regole e confini, un'esperienza per sublimare, pur non eliminandola, la contraddizione fra le pretese dell'individuo e la limitazione imposta dalla società. Ciascuno rinuncia a qualcosa per concorrere ad uno stare insieme che rispetta la libertà altrui, ed è l'etica personale a interdire comportamenti inadeguati, perché non ci sono mai leggi in grado di imporre gli atteggiamenti eticamente desiderati.

Diritto e costume – scrive a tale proposito – afferrano l'attività della volontà nel suo lato esteriore e nella sua realizzazione, agiscono in modo preventivo e mediante il timore…per questo motivo hanno bisogno…della successiva assunzione nell'eticità personale. Questa sta alle radici dell'azione, e trasforma la parte più intima del soggetto finché questo non sprigiona da sé l'agire giusto, senza avere bisogno del sostegno di potenze relativamente esteriori (Simmel, 1998, pp. 52-53).

La stringente connessione fra limiti esistenziali, sociali e fisico-territoriali, e il fatto che qualsiasi forma di reciprocità, più o meno ispirata dall'etica socievole, si cristallizza in forme, è sostenuta in numerosi passi simmeliani.

Come abbiamo visto, «ogni limite è un avvenimento psichico, più esattamente sociologico, ma quando questo viene tradotto in una linea nello spazio, il rapporto di reciprocità acquista nei suoi aspetti positivi e negativi chiarezza, sicurezza e spesso anche un irrigidimento» (Simmel, 1998 p. 532). Infatti, nella maniera in cui lo spazio viene riassunto o distribuito, le forme di relazione «si coagulano quasi in configurazioni visibili» (*Ibidem*, p. 590). Tuttavia ci sono spazi che non appartengono all'ordine simbolico riconosciuto perché, come la distanza tra frontiere, sono 'terra di nessuno' ed esprimono la sospensione del controllo sui rapporti di reciprocità. «Se questa possibilità d'incontro è data senza che i soggetti debbano rinunziare al proprio punto di vista, si introduce quella oggettivazione e differenziazione che separa, nella coscienza delle parti, l'oggetto del contrasto dagli interessi che stanno al di là di esso, relativamente ai quali è possibile una comprensione e una comunanza» (*Ibidem*, p. 598)[9].

Lo «spazio non riempito», in pratica il «nulla» è un concetto molto caro a Simmel, non solo come spazio delimitato da confini, emblema dell'accessibilità e dell'inaccessibilità, ma anche come quella «possibilità dell'essere insieme» – definita da Kant – che rende lo spazio «qualcosa per noi».

La riflessione kantiana per Simmel vale anche sociologicamente in virtù del ruolo assegnato all'azione reciproca che «riempie lo spazio» mentre questo «la rende possibile» (*Ibidem*, p. 525) e permette di individuare situazioni sociali che si susseguono in un *continuum* di relazioni e gradi di conoscenza. Questo è possibile perché «In senso immediato, come in senso simbolico, in senso corporeo, come in senso spirituale, siamo noi, in ogni momento, coloro i quali separano ciò che è collegato e collegano ciò che è separato» (Simmel, 2011, p. 3). È quindi assegnata alle soggettività la fa-

[9] «Una sterminata serie di esempi presenta dei campi nei quali i rapporti, il venirsi incontro, il contatto oggettivo tra parti contrapposte "è possibile solo se si esce dai confini che ci separano dall'altro (avversario, straniero, ecc.) senza però varcare i suoi, ma tenendosi al di là di questa divisione» (Simmel, 1998, p. 598).

coltà di trasformare i limiti in condizioni di vita e pensiero differenti, senza mai giungere a una definitiva soluzione.

Da questa visione dinamica della vita e del pensiero possiamo far discendere alcune considerazioni. Se nelle nostre menti e nelle nostre azioni come nell'orientamento culturale che le guida, agisce sia il limite sia gli elementi per trascenderlo, qualsiasi esperienza di vita, pensieri e incontri può rinnovare il rapporto tra uomo, società, cultura. Nel perimetro di una vita sociale che si supera nel suo incessante fluire, si ricompongono infatti i tratti di cultura oggettiva e soggettiva che costituiscono le alternative offerte dalla vita. Non è facile portare il fascino delle intuizioni simmeliane nell'osservazione del modus vivendi dei nostri tempi e negli indirizzi della ricerca sociale. Certo è che i processi e i modelli culturali che ruotano intorno a limiti visibili o invisibili aiutano a comprendere alcuni tratti dello Zeitgeist contemporaneo, frammentario e mutevole ma non interpretabile unicamente come «un non prendere posizione», in quanto esprime anche «ricerca di emancipazione da rigide categorizzazioni» (Appadurai, 1996).

Il problema del limite nel rivelare la centralità della dimensione dinamica dello stare insieme, invita a riflettere sia sul dualismo dell'umano sia sulle possibilità di negoziazione fra regola e superamento che possono essere vettore di cambiamento in senso libero e consapevole. Molti indizi ridefiniscono il rapporto fra innovazione e conservazione e configurano diverse e interessanti modalità di intendere la relazione fra vincoli e libertà creativa. Varrà la pena seguirne gli esiti che non siamo in grado di prevedere ma che si annunciano certamente non univoci.

Bibliografia

AA.VV. (2011), "*Oltre i limiti. Giovani fra sballo e controcultura*", *In-formazione*, V, 7.

Anderson B. (1996), *Comunità immaginate. Origini e diffusioni dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma.

Appadurai A. (1996), *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.

Arpaia V. (2018), *Tempo di muri*, Luni Editrice, Milano.

Baudrillard J. (2005), *Violenza del virtuale e realtà integrale,* Le Monnier, Firenze.

Boccia Artieri G. (2012), *Stati di connessione*, Franco Angeli, Milano.

Boudon R. (2002), "Sociology that Really Matters", *European Sociological Review*, 18: 3.

Callois R. (1981), *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano.

Canetti E. (1978), *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, Adelphi, Milano.

Cassano F. (1997), *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari.
Cesareo V., Vaccarini I. (2012), *L'era del narcisismo*, FrancoAngeli, Milano.
Comunello F. (2010), *Networked Sociability*, Gerini, Milano.
Corradi C, Pacelli D. (2011), *Dalla modernità alle modernità multiple. Percorsi di studio su società e culture,* Rubbettino, Soveria Mannelli.
Crespi F. (2002), *Introduzione alla sociologia*, Il Mulino, Bologna.
De Nardis P. (1999), *Sociologia del limite*, Meltemi, Roma.
Ferrarotti F. (1997), *La perfezione del nulla. Promesse e problemi della rivoluzione digitale,* Laterza, Roma-Bari.
Ferrero G. (1913), *Fra i due mondi*, Treves, Milano.
Ferrero Camoletto R. (2005), *Oltre il limite*, Il Mulino, Bologna.
Foucault M. (2001), *Spazi altri. Luoghi delle entropie*, Mimesis, Milano.
Frisby D. (1992), *Frammenti di modernità*, Il Mulino, Bologna.
Fromm E. (1962), *Il linguaggio dimenticato*, Bompiani, Milano.
Fromm E. (1966), *La rivoluzione della speranza*, Etas Libri, Milano.
Guglielmi M., Pala M. (2001), *Frontiere Confini Limiti*, Armando, Roma.
Hannerz U. (1992), *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Il Mulino, Bologna.
Huizinga J. (1972), *Homo Ludens*, Il Saggiatore, Milano.
Kemple T.M. (2007), "Allosociality. Bridges and Doors to Simmel's Social Theory of the Limit", *Theory, Culture & Society*, 24: 7/8, 2-19.
Kracauer S. (1982), *La massa come ornamento*, Prismi, Napoli.
Lasch C. (1992), *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, Milano.
Latouche S. (2012), *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino.
Magatti M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano.
Magris C. (1991), *Come i pesci, il mare*, in AA.VV., *Frontiere,* supplemento a *Nuovi Argomenti*, 38.
Marshall T. (2017), *I muri che dividono il mondo*, Garzanti, Milano.
Martinelli A. (2008), *Transatlantic Divide. Comparing American and European Society*, Oxford University Press, Oxford.
Mongardini C. (1997), *Economia come ideologia. Sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, FrancoAngeli, Milano.
Pacelli D. (2010), *Dalla limitazione sociale alla consapevolezza del limite. Oggettività e soggettività nell'esperienza dello spazio sociale*, in V. Cotesta, M. Bontempi, N. Nocenzi, a cura di, *Simmel e la Sociologia cent'anni dopo*, Morlacchi, Firenze.
Pacelli D. (2013), *Il senso del limite. Per un nuovo approccio di sociologia critica*, Carocci, Roma.
Perkins C., Cooper A. (2012), "Borders and status-functions: an institutional approach to the study borders", *European Journal of Social Theory*, 15: 55-71.
Popper K. (2018), *Nuvole e orologi. Il determinismo, la libertà e la razionalità*, Armando, Roma.
Ricolfi L. (2018), *La questione metodologica*, in R. Cipriani, a cura di, *Nuovo manuale di sociologia*, Maggioni, Santarcangelo di Romagna.

Schutz A. (1979), *Saggi sociologici*, UTET, Torino.
Simmel G. (1971), *On Individuality and Social Forms*, ed. D.N. Levine, University of Chicago Press, Chicago.
Id. (1983), *Forme e giochi di società*, Feltrinelli, Milano.
Id. (1993), *L'avventura*, in *Saggi di cultura filosofica*, Guanda, Parma.
Id. (1997), *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
Id. (1998), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino.
Id. (2011), *Ponte e porta. Saggi di estetica*, Archetipo Libri, Bologna.
Weil S. (1990), *La prima radice*, SE, Milano.
Wirth L. (1931), "Culture conflict and Misconduct", *Social Force*, 9, 6: 484-492.
Wirth L. (1941), "Morale and Minority Groups", *The American Journal of Sociology*, 47: 11.
Wirth L. (1945), *The problem of minority groups,* in R. Linton, ed., *The Science of man in the world crisis*, Columbia University Press, New York.
Wright Mills C. (1973), *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano.
Zanini P. (1997), *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Mondadori, Milano.

2. Antenati ingombranti. I limiti della rappresentazione dell'umano

di *Fabio D'Andrea*

2.1. Sospesi tra estremi

Scrive Simmel: «Uomo come essere mediano» (1970, p. 17), che non vuol dire mediocre – come si tende oggi a credere – ma posto nel mezzo, teso e tirato senza fine tra estremi, nessuno dei quali è, da solo, in grado di soddisfare le sue esigenze. Un destino di incompletezza oppure un divenire appassionante a seconda dei punti di vista, che da sempre, in ogni cultura, si confrontano, integrano o scontrano, raggiungendo stalli o accomodamenti. È una condizione eroica, per molti versi; per altri la potremmo chiamare bipolare, perché «le possibilità dell'uomo sono sconfinate, ma anche, ciò che sembra contraddire la prima affermazione, le sue impossibilità. Tra l'infinito che egli può e l'infinito che egli non può, si trova la sua patria (ivi, p. 16); il discrimine tra le due sta probabilmente nel grado di consapevolezza interiore che ogni essere umano raggiunge, il che spiega l'importanza cruciale del delfico *Conosci te stesso*, che non è un serafico imperativo spirituale, ma l'unico modo per dare e darsi senso, abitare l'oscillazione e trarne il meglio.

Questa *aurea mediocritas*, tuttavia, non gode oggi di buona stampa. Come si diceva, è al centro di un serio equivoco che ha a che fare con l'inesausta quantofrenia della cultura occidentale e mette i soggetti di fronte a una contraddizione ineludibile, che segnala sì la profondità e importanza della questione, ma non offre vie a un suo possibile superamento. Trovare un equilibrio tra la richiesta pressante di adeguamento a parametri numerici con i quali si definisce un'idea di normalità e l'incitamento a un'originalità inconfondibile, libera di dispiegarsi senza altro limite che la volontà soggettiva, non è facile e il non riuscirvi ha costi esistenziali molto alti, fino alla genesi, nella gran parte dei casi, di individui strutturalmente infelici: «La nostra sociologia, la nostra psicologia, la nostra economia (insomma, la

nostra civiltà) sembrano incapaci di apprezzare il valore delle persone che non emergono e le relegano nella mediocrità dell'uomo medio di intelligenza media. Perciò il "successo" finisce per assumere tutta quella esagerata importanza: offre l'unica via di fuga dal limbo della media» (Hillman, 2001, p. 317). Scambiare la "medianità" (D'Andrea, 2005b) per mediocrità nel senso corrente è un ottimo metodo per privarsi della consapevolezza e degli strumenti necessari ad abitare confortevolmente la scomoda condizione umana, che apre a potenzialità sconfinate – quelle poste a fondamento dell'ideologia individualistica – e, *contemporaneamente*, a radicali limitazioni, così che di nuovo ci si trova di fronte alla tensione contraddittoriale e creativa che è forse ciò che meglio definisce l'essere umani.

Anche qui antiche espressioni, di nuovo fraintese, segnalano la protratta rilevanza dell'argomento. *Coincidentia oppositorum*, ad esempio, accenna alla profonda compenetrazione di condizioni apparentemente contrarie, non annullandole in un piattume indistinto, ma permettendone la coesistenza e la perenne frizione generatrice di energia e senso. Sono tracce di una saggezza comune all'umanità, che si tratti di pensiero orientale od occidentale, che va da Siddharta Gautama a «Confucio e Lao-tzu in Cina, Zarathustra in Persia, Pitagora ed Eraclito in Grecia» (Capra, 1975, p. 110 trad. it. 1996) e alle filosofie e dottrine che da essi sono derivate e mette in luce le peculiarità, i mezzi inauditi di cui l'uomo dispone e allo stesso tempo i loro limiti, altrettanto inauditi e per di più ingannevoli. Una delle coppie che sembrano descrivere un'opposizione inconciliabile riguarda «la saggezza intuitiva e la conoscenza pratica, la contemplazione e l'azione sociale» (ivi, p. 120) ed è alla base dell'attuale sistema di produzione del sapere occidentale, che ha privilegiato uno dei corni a detrimento dell'altro giungendo a conseguenze problematiche sia a livello di società che di ecosistema. Il problema, come la saggezza indiana sa da molto tempo, sta nel non vedere i limiti della conoscenza concettuale:

> *Maya* non significa che il mondo è un'illusione, come spesso viene erroneamente affermato. L'illusione, semplicemente, si trova nel nostro punto di vista, se pensiamo che le forme e le strutture, le cose e gli eventi attorno a noi siano realtà della natura, invece di comprendere che sono concetti della nostra mente la quale misura e classifica. *Maya* è l'illusione che deriva dallo scambiare questi concetti per realtà, dal confondere la mappa con il territorio (ivi, p. 105).

Ci si è occupati più volte di queste tematiche (D'Andrea, 2017a; 2017b) e qui vi si fa cenno al fine di introdurre un'altra questione, che ha con esse forti attinenze, ma investe una sfera diversa, che implica l'esigenza di un ripensamento non solo del nostro modo di vedere il mondo, ma del processo millenario che ci ha messo in condizione di farlo: dell'articolarsi molto

più complesso, cioè, delle fasi attraverso le quali siamo diventati capaci di conoscere, che nell'attuale autorappresentazione del genere umano sono compresse fin quasi a coincidere, mentre si sono susseguite in un arco di tempo del quale stiamo iniziando a prendere coscienza. Le ere lungo le quali siamo divenuti, fisiologicamente, ciò che siamo oggi, non possono esser liquidate semplicemente come "passato", privo di riflessi sulla contemporaneità, perché il tempo occorso per conquistare la consapevolezza, per diventare esseri parlanti, per attingere al pensiero astratto e razionale è a suo modo un'altra figura del limite sul quale ci muoviamo e ci fornisce una prospettiva che si scontra brutalmente con la trincea del presente nella quale pensiamo di vivere (Maffesoli, 1983; Mongardini, 1993), assolti da ogni eredità e finalmente liberi da scelte e responsabilità. Se veniamo da molto lontano, vuol dire che siamo fatti di una materia che evolve e cambia con tempi lunghi, non certo quelli di poche generazioni, e che il delirio di onnipotenza che ci stiamo raccontando come reazione al *terremoto spirituale* di cui si dirà non è altro che questo, un racconto intorno al fuoco per debellare i terrori della notte (che guarda caso riaffiorano ovunque nella fiction, *Il trono di spade* docet!).

Ad oggi, riprendendo una bella espressione inglese di difficile traduzione, *we are paying lip-service* all'idea della nostra evoluzione: la accettiamo a parole, non tanto a livello razionale quanto di semplice assenso formale, ma siamo restii a trarne le dovute conseguenze, perché queste ci impedirebbero di mantenere la zona di comfort che ci siamo costruiti a suon di dicotomie e che stiamo tentando di riparare, man mano che il suo sgretolarsi si fa innegabile, con ecolalie magiche e un esercizio ormai sconsiderato del "come se".

Questa inabilità tendenziale si dà bene a vedere in una delle prime deviazioni accidentali della paleoantropologia, quando ai primi del Novecento si scopre in una cava di ghiaia a Piltdown, nell'East Sussex, uno strano teschio che la comunità scientifica si affretta a salutare come progenitore dell'*Homo Sapiens*. A molti il riconoscimento sembra troppo frettoloso e le polemiche divampano, ma occorreranno quarant'anni perché la truffa sia smascherata per quel che è, un tiro mancino simile ai falsi Modigliani di qualche tempo fa in cui a un teschio umano era stata aggiunta la mascella di un orangutan. Nel frattempo nel 1924, a Taung in Sudafrica, viene scoperto un altro teschio che alla fine verrà accettato come quello di un nostro reale antenato, di 2,3 milioni di anni fa, ma che inizialmente viene bollato come un falso, perché

> come quasi tutti i crani di ominidi australopitecini che si sarebbero evoluti per diventare umani, agli occhi moderni questo [del fanciullo di Taung] ha l'aspetto di

una casa sproporzionata: la veranda, formata dalla fronte e dalla mascella prominente, è enorme, la soffitta da cui ha origine il cervello moderno è inesistente. Gli evoluzionisti, per lo più, proposero che le caratteristiche tipicamente umane – camminare, pensare, fare – si fossero originate insieme, forse perché trovavano difficile o sgradevole immaginare una creatura che condividesse con noi soltanto una parte della nostra umanità. [… Ma] il bipedismo era venuto prima (Solnit, 2002, pp. 38-39).

Esamineremo più da vicino le molte ragioni che possono spingere a prender per buono un progenitore inglese e a disconoscerne uno africano. Per il momento basta notare che tra la conquista della stazione eretta e la comparsa delle prime forme di linguaggio passano lunghi millenni in cui la fatica di creazione del mondo procede attraverso altri mezzi, ricorrendo ad altre sfere di sensibilità e ad altri metodi euristici, tra cui immaginare e disegnare il mondo; l'idea che questa fatica sia cessata con l'avvento della parola rientra tra le distorsioni di una logica esclusiva e anche per essa sarebbe tempo di un pensionamento nella rinomata *Fletcher Memorial Home* per re e tiranni incurabili di cui cantavano qualche anno fa i Pink Floyd.

2.2. Stare in piedi nel terremoto

Camminare viene prima del parlare e ancor prima viene l'alzarsi in piedi. La nostra immaginazione tende invece, come osserva Solnit, a comprimere ere evolutive in un momento di risveglio creaturale, in cui il primo uomo scruta sin da subito l'orizzonte e si avvia alla sua capanna discutendone con un amico. Come per tante altre cose, con l'idea di evoluzione e dei suoi tempi non si è guadagnata una dimestichezza avvertita, ma la si è ridotta a un racconto rassicurante e autocelebrativo che parte dall'alba infantile dei trionfi moderni. A poco sono serviti e servono i contributi delle singole scienze, inermi contro il sistema che le ha generate e non chiede loro originalità o prospettive dissonanti, ma di partecipare in buon ordine al suo mantenimento e glorificazione. Il sistema, tuttavia, è un po' troppo sicuro di sé e mostra un certo disprezzo per i suoi destinatari ultimi, gli uomini e le donne cui dovrebbe servire per poter vivere una buona vita. Ad essi chiede infatti continui atti di fede, senza più prendersi il disturbo di mascherarne la natura dietro *derivazioni* paretiane che un minimo salvino la faccia e la (auto)rappresentazione di rigore come persone razionali (D'Andrea, 2017a).

Per essere una realtà "oggettiva" infatti, le interpretazioni concorrenti abbondano, ognuna che tende a presentarsi come l'unica e sola, mentre è in ottima, rissosa compagnia. La schiera di esperti e controesperti che in ogni

occasione si contendono la palma della verità dovrebbe essere segno sufficiente di una qualche incongruenza nel racconto della costruzione del sapere; invece «tutte le complicazioni – come le diverse forme di ignoranza, le contraddizioni tra i vari esperti e le diverse discipline e, infine, l'impossibilità di rendere attendibile l'inatteso – vengono messe da parte e liquidate come problemi sopravvalutati» (Beck, 2008, p. 22). Un altro segno dell'atteggiamento sussiegoso e paternalistico che tanti danni sta facendo alla realtà e alla scienza stessa che vorrebbe accostarlesi il più possibile ed è comunque una delle imprese umane di maggior fascino e potenzialità, purché si liberi dai pregiudizi e dalle cecità che le stanno costando la fiducia collettiva. Mantenere la narrazione dell'infallibilità e della capacità di controllo dell'apparato tecnico-scientifico è ormai impossibile e dà la misura del non razionale in atto nella trama del sociale, dove alcuni sfruttano questo racconto per mantenere prestigio e privilegi, mentre molti altri fingono di aderirvi perché spaventati a un livello del quale si tende a non parlare: «I sociologi parlano e studiano molto sull'insicurezza, ma perlopiù si riferiscono all'insicurezza sociale, senza accorgersi del drammatico regresso della sicurezza ontologica di fronte al quale si trovano oggi i mondi della vita, anche negli angoli più pacifici del mondo» (ivi, p. 77). La formula di Beck mira a mettere in luce la sensazione di *terremoto spirituale* in cui versa gran parte dell'umanità: come durante una scossa il terrore è primordiale, perché vengono a mancare le basi più elementari di stabilità e certezza, quelle che il corpo dà per scontate a monte di qualunque consapevolezza; così oggi, a un livello diverso – ma molto prossimo – il sospetto dell'inaffidabilità di un ambiente che dovrebbe invece essere sicuro e accogliente, riprodurre nella convivenza la sensazione di tranquilla solidità della terra sotto i piedi, sta privando molti di speranza e di mezzi efficaci per affrontare il domani:

> Assume un'importanza fondamentale mettere in risalto la qualità epocalmente nuova di questa insicurezza planetaria, che è il risultato di tutti gli sforzi compiuti per superarla. Non solo l'incontrollabilità contrassegna come esperienza concreta molti ambiti della vita quotidiana, ma emerge che l'immagine della razionalità e del controllo perde credibilità e si dissolve nelle esperienze pratiche delle persone (ivi, p. 329).

Ci sono due punti di quanto appena detto che meritano un'attenzione maggiore: lo spaesamento imposto dal terremoto e il dissolversi del controllo nelle esperienze pratiche di tutti i giorni. Il primo sta lì a ricordare l'importanza – ancora oggi che vorremmo migrare in mondi virtuali o assicurarci un'immortalità digitale – del vincolo ancestrale con la terra e la materia. Il secondo rimanda alla distinzione tra teoria e pratica, che è un'altra

questione che ci affligge da millenni, come ben dimostrato da Arendt (1958) e ancor meglio dal suo allievo Sennett (2009); è uno dei riflessi più significativi e invasivi della logica della separazione e uno degli ostacoli più impervi da superare verso un'impostazione paradigmatica diversa da quella che si sta lasciando faticosamente alle spalle. Per quanto possa sembrare strano, uno spunto eccellente per guardare con altri occhi entrambe le cose – la distinzione e il suo superamento – viene dalla stazione eretta. Quel gesto ancestrale racchiude in sé una tale ricchezza di significati da costellare con la potente simbologia della croce (Guénon, 1931), dove il braccio verticale è l'uomo in piedi e quello orizzontale l'orizzonte che l'inaudita novità improvvisamente rivela, come canta il Banco del Mutuo Soccorso: «E dove l'aria in fondo tocca il mare / lo sguardo diritto può guardare»: primo passo verso l'umanità, atto cosmogonico che divide i genitori primordiali e crea il mondo, strategia evolutiva che consente uno sviluppo cerebrale unico e la possibilità della tecnologia.

Cercando di descriverla, direi che stare in piedi, specialmente nel verbo inglese che lo designa, *to stand*, definisce un atteggiamento e non un banale modo di disporre il corpo. In esso il sovrapporsi dei piani fisico, etico e morale è evidente, mentre in italiano, per ottenere lo stesso effetto, occorre rivolgersi ad altri sinonimi, come "ergersi" o "sollevarsi". Star ritto è al contempo un'affermazione di sé e dei propri principi. Si ritrovano in ciò echi dell'immensa significatività del gesto, che in italiano sembrano appannati o almeno separati dalla mera componente fisica. Dando conto del dibattito scientifico sulle ragioni che hanno spinto i nostri lontani progenitori ad alzarsi in piedi, invece, Solnit sottolinea proprio questo aspetto: mentre la filosofia non si è interessata dell'argomento, sono stati gli scienziati a percepirne la portata, «coloro che non cessavano di indagare come ogni forma corporea possa spiegarne la funzione e come, alla fine, le forme e le funzioni si siano sommate a formare la nostra umanità (anche se è ugualmente oggetto di dibattito in cosa consista tale umanità)» (Solnit, 2002, p. 35).

(Re)stare in piedi significa molte cose: asserzione, rivendicazione, eccellenza ("ergersi, svettare sulla massa"), ma anche resistenza, resilienza – per usare un termine alla moda. È il senso di tenacia e solidità che risuona in un'altra espressione inglese, *last man standing*: riprendendo un film che è diventato parte del senso comune, *Highlander*, «ne resterà soltanto uno» e quell'uno starà in piedi, saldamente piantato a terra. In inglese scindere i due piani di significato è più difficile che in italiano, il *ground* sul quale ci si attesta è simultaneamente etico e geografico, ideale e concreto e indica con chiarezza la connessione ineliminabile tra senso dello spazio e di sé nello spazio e linguaggio, quindi tra spazialità e conoscenza.

Dal vivace dibattito scientifico menzionato dalla Solnit ci si potrebbe a-

spettare, a norma di quanto affermato da Beck, una proliferazione di ipotesi, ognuna delle quali ambisce a essere l'unica sensata e – sorpresa! – è proprio ciò che accade:

> Alla conferenza sulle origini del bipedismo tenuta a Parigi nel 1991 tre antropologi passarono in rivista tutte le teorie correnti sulla deambulazione come in una specie di cabaret accademico di routine sulla stazione eretta. Descrissero l'"ipotesi del trasporto di carichi", che spiegava la deambulazione come un adattamento per trasportare il cibo, i neonati e varie altre cose; l'"ipotesi gioco del cucù", secondo cui la stazione eretta era un modo per vedere al di sopra dell'erba della savana; l'"ipotesi dell'impermeabile" che [...] collegava il bipedismo con l'esibizione del pene, in questo caso soltanto per impressionare le femmine invece che per intimidire gli altri maschi; l'"ipotesi del tutto bagnato", secondo la quale, immaginando che l'evoluzione avesse attraversato una fase acquatica, la stazione eretta si spiegava come un adattamento per guardare e per nuotare; l'"ipotesi del tallonare", secondo cui il bipedismo sarebbe servito a seguire i branchi di animali migratori nella sempre popolare savana; l'"ipotesi del trottare nella calura", una delle teorie discusse con maggiore serietà, secondo la quale il bipedismo, limitando l'esposizione al calore del sole del mezzogiorno tropicale, avrebbe consentito alla specie di muoversi nel suo habitat torrido e aperto; e l'"ipotesi due piedi sono meglio di quattro", secondo cui sotto il profilo energetico il bipedismo era più efficiente del quadrupedismo, almeno per i primati che sarebbero diventati umani (ivi, p. 45).

Il panorama è piuttosto variegato e mancano del tutto i tentativi di conciliare i diversi punti di vista, cosa che non deprime più di tanto l'ormai smaliziata autrice: era «una bella collezione di teorie, anche se da quando avevo parlato con Stern e Sussman mi ero abituata all'incertezza delle interpretazioni di ciò che, a un profano esposto a una sola fonte, sembra un fatto assodato» (*ibid*.). I fatti assodati sembrano avere la peculiare caratteristica di sublimarsi in una nebbia di proposte e controversie, quando li si osservi un po' più da vicino, circostanza che ci costringe ad agire in modo un po' corsaro e soprattutto a restituire una certa profondità di campo al tutto. Ricordo che mentre una datazione approssimativa della comparsa dell'*Homo Sapiens* rinvia a circa 200.000 anni fa, i primi segni di bipedismo, come la celebre Lucy o il Bambino di Taung già incontrato, vanno da 3.7 a 2.3 milioni di anni fa, scompigliando narrazioni che nascondevano, dietro la pretesa scientificità, ansie e bisogni immaginali con cui è opportuno iniziare a fare i conti. Gli scienziati pronti a prendere per buono l'uomo di Piltdown e a negare viceversa l'autenticità del Bambino erano convinti di star agendo in ossequio all'oggettività scientifica, mentre si conformavano a stereotipi e convinzioni che quella stessa oggettività avrebbe dovuto teoricamente eliminare una volta per tutte.

La nascita dell'uomo in Africa, la pelle bianca come tarda mutazione di

alcune specifiche popolazioni, il bipedismo prima della coscienza e dell'intelligenza sono alcuni dei risultati della ricerca scientifica che stentano a venir recepiti non solo dai laici, ma anche dagli specialisti. Collidono con il racconto, comodo ma non oggettivo, che ha usato teorie e altri risultati per consolidare la storia dei vincitori: la superiorità della razza bianca, che un fossile scoperto in Inghilterra avrebbe brillantemente confermato, e la ragione cartesiana come tratto distintivo dell'umano, con la riduzione di tutto ciò che non è utilitario e calcolante a *residuo* di un processo evolutivo giocato sulla versione moderna della *res cogitans* (D'Andrea, 2017a). Che lo si voglia o no quel racconto dev'essere cambiato, perché alcuni dei cortocircuiti che porta con sé hanno dato origine a vettori immaginali rischiosi: perché il ritorno dell'odio razziale e della xenofobia o l'aumentare incontrollato delle disuguaglianze vengano accolti da molti come dati di fatto di un orizzonte di senso immutabile, occorre che ci si conformi sempre più a una rappresentazione dell'essere umano percepita come oggettiva e che è invece parziale e ideologica, strumentale a interessi economici e di potere mentre risponde a esigenze profonde in larga misura inconsapevoli.

La tendenza a descrivere il Moderno come esito finale di un'evoluzione immaginata nell'arco di pochi millenni è parte di una strategia di eternificazione che affonda le radici nella logica della separazione e nella pretesa ineluttabilità che ne consegue: solo in questa prospettiva è comprensibile la comparsa di testi come *La fine della storia e l'ultimo uomo* di Fukuyama (2003) e più in generale l'accettazione rassegnata di ogni distorsione e incongruità del sistema, dalla mercificazione dell'esistenza e gli squilibri distributivi che ne conseguono alla supremazia inspiegata di tecnologie e algoritmi. È una strategia che risponde alla stessa logica latente della "realtà oggettiva": vuol nascondere la natura temporanea di uno stato di cose che è frutto di accordi, compromessi e rapporti di forza mutevoli dietro all'affermazione di una sua indipendenza da questi, di una sostanzialità autonoma che lo pone al riparo da ogni critica e ne impone il riconoscimento oltre ogni dubbio e modifica. Per questo, tra le possibili interpretazioni del passaggio del tempo, i moderni hanno scelto «di comprendere il tempo che passa come se cancellasse davvero il passato dietro di lui. Tutti si considerano come tanti Attila dietro ai quali non cresce più l'erba. Non si sentono distanti dal Medio Evo di un certo numero di secoli, ma separati da questo da tante rivoluzioni copernicane, da cesure epistemologiche, da rotture epistemiche talmente radicali che più niente sopravvive in loro di questo passato – che più niente di questo passato deve sopravvivere in loro» (Latour, 1991, p. 91 trad. it. 2009).

Se già la continuità con un passato premoderno che dista solo pochi secoli minaccia la favola bella del miglior sistema possibile, è legittimo chie-

dersi quale potrebbe essere l'effetto dell'aggiunta a questo ingombrante periodo di qualche milione d'anni. Ed è esattamente quel che proveremo a immaginare adesso.

2.3. Un'umanità complessa

Prima di iniziare riprendiamo le fila del discorso. Se tre secoli di Modernità e tre decenni di esplosione tecnologica sono stati sufficienti a formulare la diagnosi di obsolescenza dell'umano, è perché questa idea era lì da prima e si è realizzata nei processi che hanno portato a questo punto, invece di esserne una conseguenza. D'altronde si trova ciò che si cerca e l'uomo occidentale ha sempre cercato di liberarsi del suo corpo mortale. Una tale accelerazione di passo, per essere plausibile, richiede tuttavia alcune condizioni: una, come si è appena visto, è che ci si liberi da una prospettiva storica più ampia, che non faccia percepire il tempo moderno come una frazione infinitesima della storia della specie, ma lo trasformi in un salto evolutivo *sui generis* che culminerà poi nel raggiungimento della cosiddetta *singolarità tecnologica*, il momento in cui la velocità e complessità del Progresso lo renderà incomprensibile e ingestibile dal genere umano.

Occorrerà poi che le tante dimensioni di quest'umano vengano ridotte all'unica compatibile col mito che ha dato forma a questo tempo e ora si va esaurendo rapidamente: l'intelligenza cartesiana e la ragione che la alimenta e ne viene inverata, strumentale, calcolante, fredda. Il resto, compreso ciò che nutre e consente il mito stesso, deve scomparire dalla rappresentazione, perché tutto si ammanti di oggettività e neghi risolutamente il suo stesso essere mito, termine anch'esso relegato in un *prima* dal quale ci si è definitivamente separati. Il passato viene così costruito come zavorra di cui ci si deve liberare pur potendola guardare con affetto e nostalgia, perché dopotutto ha consentito il grande salto e le meraviglie future.

C'è però qualcosa di testardo che rimane a smentire tali argomenti: il corpo, che diventa sempre più il Doppio di questo uomo intellettuale e astratto superando la vecchia figura di dr. Jekill e mr. Hyde, che era "soltanto" questione di ragione e brutalità animale, di bene e male (D'Andrea, 2005a). Racchiude in sé queste dimensioni, ma le integra al livello superiore di modo d'essere umano contro una pretesa di superamento della corporeità stessa che, per quanto affermata, non avviene. È di nuovo un problema di tempi e di ritmi: per poter prescindere dalla corporeità la si dovrebbe interpretare come una tappa di transizione utile, ma secondaria, qualcosa che si è dovuto sopportare solo per il tempo strettamente necessario. Non certo per tre milioni di anni – e probabilmente molto più a lungo. Perché,

nel momento in cui si accetti veramente una continuità evolutiva che arriva alle prime cellule viventi, la sostenibilità dell'idea che il breve spazio del Moderno sia sufficiente a segnare un cambiamento così radicale si fa molto problematica.

Nel suo lavoro più recente, Damasio argomenta a favore del lungo cammino dalle forme di vita più elementari alle culture umane, attraverso la comparsa di sistemi nervosi via via più complessi e lo stretto legame da essi consentito tra corpo e mente, tramite affetto ed emozioni:

> Semplici batteri hanno regolato la propria vita per miliardi di anni seguendo uno schema automatico che prefigura diversi comportamenti e idee usati poi dagli esseri umani nella costruzione delle culture. Nulla nelle menti umane coscienti ci dice apertamente che queste strategie siano esistite per tutto questo tempo nell'evoluzione, né quando sono comparse la prima volta, benché, quando guardiamo dentro di noi e frughiamo nella mente per sapere come agire, troviamo effettivamente "presentimenti e propensioni" che sono ispirati dai sentimenti o *sono* sentimenti […]. Le tendenze del nostro comportamento ci hanno guidato verso una elaborazione cosciente di princìpi essenziali e non coscienti di cooperazione e di lotta già presenti nel comportamento di numerose forme di vita (Damasio, 2018, p. 33).

Il discorso di Damasio spinge a riflettere sui principi di economia e di risparmio energetico alla base delle dinamiche evolutive, che raramente comportano l'abbandono di soluzioni efficienti quanto piuttosto una loro costante rielaborazione nel quadro di nuove configurazioni. Si tratta di un percorso che non procede con linearità e può portare a errori e fallimenti, come dimostra la storia delle specie che si sono susseguite sul pianeta (Kauffman, 1995) e come sottolinea lo stesso Damasio: «Dobbiamo riconoscere che non è esistita una singola linea evolutiva, né una progressione semplice di complessità e di efficienza degli organismi; che vi furono alti e bassi, e perfino estinzioni» (2018, p. 87). Già questa osservazione mette in crisi l'interpretazione corrente del processo evolutivo, intrisa dell'ottimismo lineare del Progresso dove sogni di grandezza e semplicità cartesiana si sono alleati nell'immagine dell'incedere rettilineo e inarrestabile delle fortune umane sotto l'egida del binomio scienza-tecnologia. Si tratta di un ottimismo «quasi buffonesco» (Gleick, 1987, p. 18 trad. it. 2002) alla luce dell'attuale stato del sapere scientifico, che tuttavia ha informato di sé i processi di socializzazione e di costituzione del senso comune molto a lungo, divenendo un tono diffuso difficile da modificare, in special modo per l'armonia con i principi profondi di riduzione al cuore del nostro sguardo sul mondo.

«Modificare luoghi comuni consolidati non è facile né rapido» (Barbujani, 2018, p. 4), soprattutto quando essi si annidano in ideologie e discorsi di potere, ammantati di pretese di verità indiscutibile. Non solo il discorso

sulla razza, ma l'intera costellazione di temi, immagini e teorie che descrive l'avvento dell'uomo (bianco) necessita di una profonda revisione: non si è trattato di una comparsa istantanea e già pressoché completa, come di una nuova Minerva che emerge perfetta dalla coscia di Giove, ma di un cammino attraverso le ere, i cui primi passi possono esser rintracciati in comportamenti spontanei e privi di mente dei primi organismi viventi. È a partire da essi – che oggi sono percepiti solamente come un'altra figura della minaccia perenne che assedia l'umanità – e dai loro modelli cooperativi che sono scaturite le innovazioni che hanno portato, molto lentamente, a noi. Modelli cooperativi che di fatto ancora oggi ci consentono di vivere, visto che ogni essere umano (e vivente) è un universo che non ha consapevolezza di sé, composto di cellule che sono a loro volta esseri viventi e di colonie di batteri grazie alle quali hanno luogo la gran parte dei processi che ci tengono in vita. Siamo ecosistemi di grande raffinatezza, la cui stabilità e coordinamento sfidano la conoscenza, costituiti da numeri inconcepibili di singole entità – le ultime ricerche parlano di 30 trilioni di cellule e 39 trilioni di batteri e microorganismi – tutte impegnate in attività che assicurano a loro e a noi benessere e capacità di prosperare.

Secondo Damasio, queste alleanze e sinergie spontanee hanno generato, nel tempo, le reti neurali da cui si sono poi evoluti i sistemi nervosi:

> Le elaborazioni che rendono possibile questa "intelligenza senza cervello e senza mente" si basano su reti chimiche ed elettriche dello stesso tipo di quelle che i sistemi nervosi avrebbero posseduto, perfezionato e sperimentato più avanti nell'evoluzione. In altre parole, molto, molto più tardi i neuroni e i circuiti neuronali avrebbero fatto buon uso di invenzioni più antiche, basandosi su reazioni molecolari e su componenti del corpo cellulare: il citoscheletro (letteralmente scheletro dentro la cellula) e la membrana (Damasio, 2018, p. 69).

I sistemi nervosi costituiscono il salto evolutivo cruciale nel cammino della vita. Grazie ad essi gli organismi che ne dispongono non si limitano più a reagire a stimoli, ma iniziano a disporre di rappresentazioni di ciò che causa lo stimolo e della reazione ad esso dell'organismo stesso, nonché della memoria che consente di associare al rinnovarsi dello stimolo un giudizio basato sull'esperienza precedente. Grazie alla loro comparsa, il vivente comincia a percepirsi in un ambiente, in uno spazio del quale apprende caratteristiche positive e negative, rischi e opportunità, e ha maggiori probabilità di compiere ulteriori salti evolutivi favorevoli, uno dei quali porterà – ere più tardi – alla comparsa della coscienza e della mente: «Dobbiamo rilevare che fu necessaria una collaborazione tra sistemi nervosi e corpi per generare le menti umane, e che le menti si sono manifestate in organismi non già isolati, ma che facevano parte di un contesto sociale. Infine, dobbiamo rile-

vare che le menti sono state arricchite dai sentimenti e dalla soggettività» (ivi, p. 87).

Lentamente, molto lentamente, la vita passa dalle prime reti neurali ai sistemi veri e propri lasciandosi ben poco alle spalle. Rinviando per una trattazione più ampia ai lavori di Damasio, è però importante notare che il nostro corpo è molto più vario e complesso di come ce lo si rappresenta di solito ed è tutto fuorché il semplice supporto indifferente delle attività mentali descritto dalla visione cartesiana. Con il sistema nervoso inizia a definirsi l'ambiente nel quale l'organismo si muove e del quale prende lentamente coscienza. È anche questo un processo lungo e accidentato sul quale di solito sorvoliamo con *nonchalance* perdendone di vista l'importanza *attuale*, perché

> l'"ambiente circostante" di un sistema nervoso è straordinariamente ricco. È ben più, in senso letterale, di quanto cade sotto i nostri occhi. Include il mondo esterno all'organismo: l'ambiente cui, di regola e purtroppo, pensano sia gli scienziati che la gente comune in discussioni di questo tipo, vale a dire gli oggetti e gli eventi nell'ambiente circostante l'organismo *intero*. Ma l'"ambiente circostante" del sistema nervoso include anche il mondo *interno* all'organismo, e questa parte viene in genere ignorata, col rischio di impedire concezioni realistiche della fisiologia generale, e dei processi cognitivi in particolare (ivi, p. 93).

Quest'ultima osservazione mette in luce quanto una giusta rappresentazione di sé sia cruciale per la possibilità di avvento di un nuovo paradigma, perché lo stato del mondo interiore è un dato costantemente presente nella creazione e nell'elaborazione del mondo che ci circonda, che si configura così come un'ininterrotta *Wechselwirkung* tra le due sfere. Rappresentazione di sé che queste poche pagine mostrano essere invece, quando disponibile, lacunosa e ideologicamente orientata, sia che riguardi il lungo percorso evolutivo, sia che abbia a che fare con la complessità dell'essere al mondo; di fatto l'adesione al modello cartesiano razzialmente connotato è spontanea e irriflessa, indice ad un tempo di fragilità ed esigenze profonde tuttora dominanti e di un'atmosfera culturale poco propensa all'intelligenza intrapersonale (Gardner, 1983) e alla curiosità critica. Si tratta però di un modello che l'esperienza di vita e il sapere scientifico stesso, in seno al quale è venuto in essere, smentiscono ormai con troppa frequenza e incisività perché le anomalie non portino infine al suo crollo; crisi che rappresenterà senza dubbio un disastro per molti, ma potrebbe costituire un'opportunità inestimabile per chi sia alla ricerca di un nuovo sguardo su se stesso e sul mondo che sappia superare la falsa dicotomia che li ha visti finora opposti. Il cammino fin qui ha visto un coevolvere costante, per quanto frastagliato, tra la vita e il suo ambiente, un processo lento e quasi inimmaginabile di cui

siamo uno degli esiti più recenti, che racchiude in sé la potenzialità di un'ulteriore evoluzione armoniosa come di una catastrofe. Sta a noi – e in questo risiede la sola forma accettabile di eccezionalismo umano – far sì che sia la prima a inverarsi e a questo fine abbiamo bisogno di accettarci infine per quel che siamo: esseri mediani per sempre tesi sul limite.

Per più di tre secoli la Modernità ha costituito la cornice della comprensione del mondo e delle relazioni, dettando un'agenda che si voleva esente dai "difetti" dei sistemi precedenti, non contaminata da opinioni personali, miti e superstizioni. È stata invece un grandioso esempio di *hybris* – l'ebbrezza che porta a pensarsi pari a un dio e impedisce di vedere i propri limiti che è costata la vita a Icaro – e l'inizio della sua fine è stato annunciato da un evento altrettanto grandioso, la scoperta dell'energia nucleare e la sua trasformazione in arma. Nel raggiungere questo risultato ci si è accorti dell'insufficienza e della parzialità del sapere che paradossalmente lo aveva consentito e del fatto che, nonostante i suoi proclami, esso fosse espressione di un quadro culturale più ampio: non un sapere eterno e oggettivo, ma un mirabile e presuntuoso sforzo di ordinamento del cosmo, orientato da immagini e convinzioni profonde e pregiudizi, desideri e convenienze.

Come tale, purtroppo, è un edificio che resiste a critiche e smentite, con la tipica inerzia ben descritta da Kuhn (1962) per il suo paradigma. Innamorato a parole della trasparenza e della correttezza procedurale, affida il proprio mantenimento al potere a processi oscuri e nascosti e al bisogno, sepolto in ognuno, di durata e prevedibilità. La Modernità è stata, in altre parole, un impressionante esempio di ingegneria sociale che ha attinto più o meno inconsapevolmente a un serbatoio di paure e aspirazioni primordiali e ne ha sostanziato un mondo, tentando di spiegarne tutti gli aspetti in accordo col suo registro segreto. Tentativo come si diceva grandioso, ma destinato al fallimento, perché la *Realität*, secondo la lezione weberiana, esorbita qualunque possibile lettura umana, che ne costituisce in ogni caso una riduzione che non potrà che incontrare anomalie sempre più numerose, fino ad essere costretta alla resa (D'Andrea, 2017b). E la resa è un momento complicato e complesso, per certi versi spaventoso, per altri entusiasmante, perché associa la sopravvenuta inutilità di strumenti ritenuti indispensabili fino al giorno prima alla possibilità di forgiarne di nuovi, almeno per un po' migliori, fino alla resa successiva.

Si è visto come la distinzione tra teoria e pratica sia uno dei punti dolenti del paradigma al tramonto. Il suo superamento dovrebbe permettere di concepire degli strumenti che non siano solo materiali e soprattutto di rendersi conto di quanto essi influenzino il pensiero e i risultati che raggiunge. Questo saggio ha iniziato a descrivere uno di questi "strumenti", la (auto)rap-

presentazione dell'essere umano, alcune delle ragioni per cui è stato modellato com'è attualmente e delle conseguenze che questo disegno ha avuto sulla costruzione del mondo e degli equilibri e aspettative al suo interno.

Le nuove scoperte in numerose discipline obbligano a ripensare il modo in cui si è immaginato il cammino evolutivo della specie e a problematizzare l'eccezionalità umana, sinora posta come una dicotomia radicale uomo/resto del mondo. È la convinzione irriflessa di questa alterità qualitativamente superiore che guida i passi devastanti dell'umanità nell'ambiente e regola i rapporti al suo interno, tra generi ed etnie. Ne scaturisce l'ennesimo sogno divinizzante, da figli prediletti a dei onnipotenti, che esige una narrazione alla sua altezza. Come conciliare questa visione con un percorso lungo milioni di anni, che inizia con esseri oggi temuti e disprezzati fino all'autolesionismo, i batteri, e si dipana attraverso creature che sono "solo" apparati digerenti reattivi e lentamente consapevoli dello spazio attorno a loro? E poi la comparsa dei sistemi nervosi e dell'apparato muscolo-scheletrico, che porta con sé l'inedita possibilità di adottare una nuova posizione nel mondo e così di afferrarlo e modificarlo. La grandissima parte di questo percorso non ha avuto una regia consapevole, è tutto accaduto grazie al corpo:

> Che il cervello sia il supporto della nostra vita mentale nessuno lo mette in dubbio. Quello che manca nelle tradizionali descrizioni che mettono al centro il sistema nervoso, il cervello e persino la corteccia cerebrale è che i sistemi nervosi iniziarono la loro esistenza come assistenti del corpo, come coordinatori del processo vitale in corpi complessi e diversificati, al punto che il collegamento funzionale tra tessuti, organi e sistemi, come la loro relazione con l'ambiente, richiesero un sistema apposito per realizzare la coordinazione (Damasio, 2018, p. 82).

Questa circostanza è molto difficile da accettare per una cultura che si è edificata sulla certezza della distinzione tra *res extensa* – una corporeità inerte e asservita – e *res cogitans* – il motivo dell'eccezionalità, una ragione spirituale e disincarnata. Il nuovo racconto ribalta questa prospettiva e ne smentisce anche gli esiti più recenti, come il prossimo superamento della condizione mortale grazie a tecnologie digitali o l'ipotesi che ciò che si conosce come universo – umanità compresa – non sia altro che una simulazione virtuale di una specie superiore. È la narrazione affascinante, ma poco rassicurante, di un'evoluzione che non ha più il trionfalismo moderno, né alcuna garanzia di successo; che ci ha portato fin qui, ma non ci esime in alcun modo del farci carico del resto del cammino; anzi ce ne rende direttamente responsabili, col sapere manipolatorio e smisurato che abbiamo creato strada facendo e del quale è gran tempo di riconoscere limiti e illusioni.

Bibliografia

Arendt H. (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago IL (trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1997).

Barbujani G. (2018), *L'invenzione delle razze*, Giunti, Firenze.

Beck U. (2008), *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari.

Capra F. (1975), *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Shambhala, Boulder CO (trad. it.: *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano, 1996).

Damasio A. (2018), *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, Adelphi, Milano.

D'Andrea F. (2005a), *Immaginare la macchina. La realtà simbolica del cyborg*, in F. D'Andrea, a cura di, *Il corpo a più dimensioni. Identità, consumo, comunicazione*, FrancoAngeli, Milano, 21-53.

D'Andrea F. (2005b), *L'uomo mediano. Religiosità e* Bildung *nella cultura occidentale*, FrancoAngeli, Milano.

D'Andrea F. (2017a), "Being Human. A few Remarks about Descartes' Cogito ergo sum", *Studi di Sociologia*, 2: 135-146.

D'Andrea F. (2017b), "Of Cripples and Bags. Risk and the Stuff of Reality", *Italian Sociological Review*, 7, 2: 183-199.

Garner H. (1983), *Frames of Mind. The Theory of Multiple Intelligences*, Basic Books, New York.

Gleick J. (1987), *Chaos: Making a New Science*, Viking, New York NY (trad. it. *Caos. La nascita di una nuova scienza*, Rizzoli, Milano, 2002).

Guénon R. (1931), *Le symbolisme de la croix*, Véga, Paris (trad. it. *Il simbolismo della croce*, Adelphi, Milano, 2012).

Hillman J. (2001), *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, Adelphi, Milano.

Kauffman S. (1995), *At Home in the Universe. The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford University Press, Oxford-New York NY.

Kuhn T.S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago IL.

Latour B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris (trad. it. *Non siamo mai stati moderni*, Eleuthera, Milano, 2009).

Maffesoli M. (1983), *La conquista del presente*, Ianua, Roma.

Mongardini C. (1993), *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano.

Sennett R. (2009), *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano.

Simmel G. (1970), *Saggi di estetica*, a cura di M. Cacciari, Liviana, Padova.

Solnit R. (2002), *Storia del camminare*, pref. di F. La Cecla, Bruno Mondadori, Milano.

3. *Scienza e tecnica nella società tardomoderna. Rischi e opportunità della «cultura dell'illimitato»*

di *Antonio Camorrino*

3.1. Introduzione

Esistono buone ragioni per affermare che la transizione dall'epoca moderna a quella contemporanea si sia prodotta in conseguenza del superamento di quei limiti che, in qualche modo, ne circoscrivevano il perimetro. Si sono cioè venuti determinando fenomeni che – per quanto espressione del massimo dispiegamento dei processi moderni – hanno infine delegittimato l'impianto istituzionale che ne aveva originariamente permesso l'affermazione (Beck, Giddens e Lash, 1999). L'oltrepassamento dei limiti che fissavano i confini entro i quali l'azione sociale trovava il suo fine e il suo significato è, per come esso si è venuto oggi definendo, manifestazione di una situazione costitutivamente paradossale (Beck, 2001a): tale stato di cose è infatti l'effetto in massima parte inintenzionale di una pratica collettiva agita lungo il corso dei secoli in modo assolutamente conforme ai dettami specifici prescritti dalla modernità e dal processo di «civilizzazione» (Elias, 2010).

Al di là di questa complicata formulazione dialettica – che ha il merito però di sottolineare la sfida lanciata alla sociologia contemporanea da questa inedita configurazione (Pacelli, 2013) –, occorre retrodatare la genesi del problema dell'illimitato che, per quanto concerne la sfera della gerarchia dei valori, rinvia sin da subito all'avvenuta frattura tra il piano dell'essere e quello del dover essere (Dumont, 1993). Tale decisivo divorzio, frutto di un processo istituitosi già all'alba dell'epoca moderna, viene solo oggi integralmente consumandosi. Il sistema capitalistico, inaugurando un'epoca sostanzialmente rivoluzionaria, inscrive la vita degli uomini occidentali nel corso di una storia in costante accelerazione (Pellicani, 1988) e in cui l'ideologia del progresso assurge a matrice omnicomprensiva dei significati collettivi (Lasch, 1992).

Il collante del legame sociale della modernità – un'era in continuo dive-

nire – si coagula intorno alla credenza del dominio pressoché incontrastato della razionalità strumentale (Horkheimer e Adorno, 1966). Il «disincanto» weberiano (Weber, 2004) riflette l'avvenuta «demagizzazione» dei rapporti tra gli individui e il mondo umano e non umano (Weber, 2008), laddove anche la professione, una volta messa in congedo la sacralità della «vocazione», si trova orfana di qualsiasi significato sovraempirico: la luce della grazia che pareva irradiare il lavoro dei potenziali eletti, cari a un Dio dalla volontà comunque imperscrutabile, perde la sua funzione rivelatrice, abbandonando gli uomini alla solitudine delle alterne vicende terrene. Nell'assordante silenzio di un cielo ormai diserto questi sono così confinati in una «gabbia d'acciaio»[1] dalla quale appare impraticabile evadere (Weber, 1980).

Lo Stato moderno – come magistralmente fa notare Marcel Gauchet – recide ogni rapporto con i miti fondatori radicati nella nebbia ancestrale di un tempo sacro immutabile, riprodotto dalla trasmissione di norme inviolabili e dall'ininterrotta eredità di una amplissima sfera degli interdetti. Con la costituzione dello Stato moderno si «esce dalla religione»: gli uomini, espulsi dal grembo protettore ma inibente del trascendente, divengono testimoni di una frattura cosmica per cui ogni cosa del mondo può essere – *rectius*: *deve* essere – assoggettata alla loro volontà creatrice (Gauchet, 1992).

La cacciata del trascendente dal mondo, se da un lato assicura agli individui *chances* di autodeterminazione sconosciute in precedenza (Germani, 1991), dall'altro produce uno stato di «smarrimento» (Berger e Luckmann, 2010) giacché se ogni cosa è «in linea di principio» realizzabile, non è però più dato sapere quale sia il percorso esistenziale lungo il quale sia moralmente raccomandabile procedere (Weber, 2004). La dissoluzione del cosmo cristiano, se dunque per un verso ha liberato gli esseri umani dai rigidi vincoli della tradizione, dall'altro li ha consegnati all'impero dell'arbitrio individuale (Cavicchia Scalamonti, 2002), nell'ambito di una sempre rivedibile negoziazione intersoggettiva delle norme e dei significati collettivi (Berger, 1984). Questa incessante impresa di «costruzione sociale della realtà», seppure vissuta in massima parte in modo «aproblematico», indebolisce le strutture del vivere associato per il solo fatto di manifestarsi per ciò che essa *sic et simpliciter* è: il precipitato di un accordo sociale, in cui la definizione della realtà, per quanto «data-per-scontato», è sempre passibile di critica, quando non di radicale riforma (Berger e Luckmann, 2007).

Insomma, lo slancio prometeico tipico della modernità riposa su una «cultura dell'illimitato» (Pacelli, 2013) che ha infine prodotto gran parte dei problemi dell'epoca contemporanea. Ciò non significa affatto scadere in

[1] Per un istruttivo approfondimento delle implicazioni della traduzione parsonsiana dell'espressione tedesca introdotta da Weber, si rinvia a Baehr (2001).

una lettura apocalittica dell'esistente, che è anzi – per come questo viene da qualche decade prendendo forma – il luogo di libertà e condizioni di benessere impensabili sino solo a qualche manciata di anni orsono. Il processo di modernizzazione ha permesso il conseguimento di successi straordinari che sarebbe non solo folle negare, ma addirittura intellettualmente disonesto non considerare (Pellicani, 1997). Eppure, questa stessa dinamica emancipatrice, consegna all'uomo contemporaneo un mondo la cui complessità non di rado presenta aspetti assai oscuri e minacciosi.

Alla luce di quanto brevemente accennato, nel secondo paragrafo indagherò le cause alla base della genesi della tardomodernità intesa come l'espressione di una «cultura dell'illimitato», dedicandomi a una breve ricostruzione socio-storica di alcuni aspetti delle configurazioni che l'hanno preceduta e determinata. Nel terzo analizzerò le relazioni tra scienza, tecnica e società nella tardomodernità, focalizzando l'attenzione sulle complesse implicazioni circa l'individuazione dei limiti dell'azione sociale. Nel paragrafo successivo cercherò di evidenziare le *possibili* opportunità discese, in modo in massima parte involontario, dalla diffusa consapevolezza dell'avvenuto superamento dei limiti. Nelle conclusioni tirerò sinteticamente le fila del ragionamento, sottolineando le sfide a cui oggi le scienze sociali sono chiamate.

3.2. La genesi della tardomodernità: le promesse dell'ideologia del progresso

Il Novecento è stato teatro di drammatici eventi che paiono aver disatteso il mandato morale che la società civile aveva qualche secolo prima posto nelle mani degli scienziati. Alcuni avvenimenti segnano la rottura della solenne promessa stipulata dalla scienza moderna nella sua fase aurorale, in cui questa, tutt'altro che in antagonismo con la religione, credeva anzi di operare – per il tramite di quelli che vengono percepiti (in tal senso la medicina ebbe un ruolo di primissimo piano) come una sorta di ministri cultuali in veste bianca (Foucault, 1969) – in alleanza con Dio: gli scienziati (all'epoca ancora filosofi naturali) si impegnavano a scoprire le immutabili leggi della natura convinti di esaltare, attraverso la scoperta di un meraviglioso ordito fatto di rigorose trame matematiche, l'ordine divino che sembrava reggere il mondo, certificando così la perfezione e la magnificenza della creazione (Lindberg e Numbers, 1994; Shapin, 2003). La scienza, circonfusa di un'aura sacra che l'innalzava a medium privilegiato per il perseguimento della «ascesi intramondana», veniva dunque percepita come una attività qualitativamente superiore (Merton, 1938a), alla stregua di un pro-

dotto «extraculturale»[2]. Non desta quindi stupore la sovrapposizione simbolica tra Mosè e Newton assai ricorrente al tempo: se Dio ha investito il primo dell'altissimo compito della consegna all'umanità delle tavole dei comandamenti, al secondo spetta svelare la legge della gravitazione universale (Prigogine e Stengers, 1999). Entrambi, a loro modo, si fanno interpreti terreni dei principi ordinatori che presiedono al corretto funzionamento della creazione, l'uno e l'altro profeti del *nomos* divino che soggiace al mondo morale e quello fisico.

Gli eccezionali successi riportati dalle conquiste scientifiche e dalle relative applicazioni tecniche nei tempi a seguire – sovradimensionati simbolicamente dal portato sacro e utopico delle origini (Camorrino, 2017) – convinse i più che il Ventesimo avrebbe potuto rappresentare il secolo del raggiungimento della definitiva e serena convivenza dell'intera comunità umana. Quest'era venne immaginata – e piuttosto ragionevolmente, va sottolineato, visti gli straordinari avanzamenti prodottesi – come il momento storico in cui potesse finalmente trovare compimento quel lungo processo di progresso e pacificazione iniziato nell'umanesimo europeo (Carroll, 2009) e sviluppatosi non solo nei laboratori e nelle fabbriche, ma anche per mezzo delle sofisticate dinamiche dei salotti di corte e delle più prosaiche evoluzioni della vita quotidiana (Elias, 1980 e 2010). Il Novecento, ritenuto oramai al riparo dalle barbarie e dalla miseria in virtù degli strepitosi successi della scienza e dei regimi democratici, diviene invece lo scenario di regressioni allo stato ferino, che paiono – tale è la loro portata – rifuggire qualsiasi tentativo di comprensione razionale[3] (Neiman, 2011).

A tal proposito c'è chi, come Zygmunt Bauman, sviluppa la sua riflessione da una desolante assunzione di fondo: la liquefazione dei legami sociali che sembra caratterizzare l'esperienza contemporanea, rappresenta un *fallout* nichilistico di per sé contenuto – quantomeno *in potentia* – nel progetto moderno. La ricerca della perfetta organizzazione sociale, governata da una fredda razionalità procedurale, ha generato una società priva di una gerarchia morale cui poter saldamente ancorare i significati ultimi dell'essere-nel-mondo (Bauman, 2012). Si tratta per alcuni versi di un aggiorna-

[2] Questa persuasione, il cui effetto è durato diversi secoli – e per certi versi non ha ancora cessato del tutto di persistere –, rappresenta, d'altra parte, una delle ragioni che spiega il ritardo dello sviluppo della sociologia della scienza come ambito disciplinare specifico dei saperi sociali. Si veda, per una introduzione alla questione, Statera (1978). Per una trattazione più interna alla storia e alla filosofia della scienza, invece, si rinvia a Progogine e Stengers (1999).

[3] Notissima la tesi sviluppata da Hannah Arendt in proposito per cui, un eccesso di razionalità procedurale nel governo delle cose umane produrrebbe la «banalizzazione del male», riducendo ogni abominio alla mera esecuzione di un compito. Ovviamente, le implicazioni di questo ragionamento sono enormi e non possono essere esaurite in questa sede. Si veda Arendt (2001).

mento, arricchito da una elevata sensibilità sociologica, della riflessione heideggeriana. L'Olocausto – tema decisivo in tal senso e che lo studioso approfondisce in un testo oramai classico – assurge, da questo punto di vista, a snodo cruciale: tale tragico accadimento secondo l'autore non costituisce un deragliamento dai binari della modernità, una sorta di "incidente ferroviario" – per restare nella metafora – della trionfante avventura moderna: esso rappresenta, al contrario, una tappa, uno dei possibili sviluppi interni alla topografia moderna. La *Shoah* – questa orribile fabbrica della morte burocratizzata – è resa possibile *grazie* ai mezzi messi a disposizione dalla modernità, non *nonostante* questi ultimi (Bauman, 1992).

In sostanza, le tecnoscienze[4] – fiore all'occhiello dell'Occidente –, a servizio di ideologie deliranti, hanno provocato l'esondazione del fiume della storia dal letto confortante delle «grandi narrazioni». Non più al servizio di mete ideali, che avevano nell'emancipazione universale dell'umanità l'idea-motore e la chiave di volta simbolica, la scienza pare rispondere a logiche esclusivamente «performative» in cui, più che l'avanzamento disinteressato della conoscenza, a essere perseguito sembra essere l'interesse economico e politico di ristrette oligarchie (Lyotard, 2008).

Inoltre, una parte consistente dell'esperienza novecentesca getta un'ombra inquietante sulla presunta innocenza delle *liaison* tra filosofie della storia e forme varie di scientismo, contrabbandate come metodi razionali utili al buon governo degli uomini. In realtà, a una lettura più attenta, tutti i totalitarismi – indifferentemente dal colore della loro bandiera – paiono traslitterare in una grammatica laica l'intero corredo simbolico della escatologia cristiana (Löwith, 2015) «immanentizzandone» l'intera soteriologia (Voegelin, 2000). Il regno della salvezza discende dai cieli della storia sacra ai terreni orizzonti della società senza classi e del dominio della razza ariana. Il radicato convincimento della titolarità di un sapere superiore certificato da una *intellighenzia* capace di assicurare il primato di questa o quell'altra ideologia in nome di una razionalità che non ammette repliche, conduce alla formazione di dottrine dogmatiche (Pellicani, 1995) la cui illimitatezza nelle pratiche riflette l'adesione a costellazioni valoriali che, in assenza di un freno morale sovramondano, non riconoscono altre regole che quella di imporre a individui spossessati delle loro coscienze di consegnarsi alla volontà dell'uomo forte di turno (Cavicchia Scalamonti, 1976).

La «crisi della democrazia», sfociata nelle dittature del secolo scorso insieme al conseguente scoppio dei conflitti mondiali, rappresenta un profon-

[4] «Tecnoscienza» è oramai un termine entrato di diritto nel novero dello strumentario sociologico a indicare la fusione dei momenti della ricerca teorica e di quella applicata: scienza e tecnica, in tal senso, procedono di conserva. Per un'utile ricostruzione delle fasi che hanno infine portato a questa definizione si rinvia a Bucchi (2002).

dissimo trauma per la visione modernista basata sul mito di una graduale ma definitiva emancipazione della guerra tra i popoli[5] (Gauchet, 2009).

Il lancio della bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki resosi tecnicamente possibile per la convergenza delle più brillanti menti scientifiche del pianeta nel progetto Manhattan, infligge poi un duro colpo all'ideologia del progresso, capovolgendo l'equazione simbolica che la fondava: la tecnica, non più vista come strumento di salvezza, si tramuta in una micidiale arma di morte (Parini, 2006). Il fatto oggettivo che l'uomo si scopra creatore dei mezzi della sua stessa estinzione, sprofonda gli individui in una virtuale atmosfera apocalittica passibile di trasferirsi in qualsiasi momento dall'immaginario collettivo coltivato dall'industria culturale, al piano concreto della (non) esistenza sociale (Caramiello, 1987). Decenni di guerra fredda non fanno che nutrire l'apparato immaginale della catastrofe, i cui segni, amplificati dall'universo dei consumi e dalle forme della sua spettacolarizzazione (Calia e Caramiello, 2019), convincono di una certa sua imminenza (Kermode, 1972), alimentando l'angoscia degli effetti imprevisti e incontrollabili dei sistemi tecnici e tramutando gli uomini – in una sorta di millenarismo autoprodotto – da «mortali» a «uccidibili» (Anders, 1992). Si teme dunque che l'illusoria persuasione della costruzione di una società perfetta, poiché scientificamente a misura d'uomo, abbia invece dato forma a una società disumana (Bauman, 1995): il governo della dimensione esistenziale, irriducibile a un'integrale amministrazione quantitativa (Vattimo, 1999), degenera addirittura nelle barbarie, se al soldo di famigerate teorie razziali o teleologiche spacciate come scientifiche (Popper, 2008).

La gestione del limite dell'azione umana, innanzi a un universo dei possibili esponenzialmente ampliato dall'accelerazione costante delle innovazioni tecniche, solleva questioni etiche, cui la scienza non è – per il suo proprio mandato epistemologico – chiamata a rispondere (Ellul, 2009). In modo solo apparentemente paradossale – cosa che già Max Weber (2004) aveva compreso benissimo – la scienza che incede inesorabile "in nome del progresso", è dispensata dall'interrogativo circa la liceità di questo avanzamento. A ogni modo, è a causa della «cultura dell'illimitato» inaugurata dalla modernità – cioè questo tracimare dalle dighe della storia e della ragione effetto di una cieca radicalizzazione del processo e dell'assenza di un correttivo morale (Pacelli, 2013) – che si compie quello sfondamento metafisico che produce la «società liquida» (Bauman, 2011), la «postmodernità» (Jameson, 1997), la

[5] Sotto quest'aspetto un ruolo rilevante è giocato anche dalla guerra in Vietnam. Agli occhi dell'opinione pubblica, anche grazie alla spinta sociale delle controculture, questo conflitto appare largamente immotivato, fin troppo lungo e di natura particolarmente cruenta. La legittimità degli Stati Uniti a nazione guida e *superpartes* del mondo occidentale è così erosa sensibilmente, concorrendo a intaccare ulteriormente la «narrazione progressista» (Alexander, 2006).

«seconda modernità» (Beck, 2003a), la «tardomodernità», le cui caratteristiche distintive cercherò di illustrare nel paragrafo che segue.

3.3. Il dispiegamento della tardomodernità: l'assenza del limite, i rischi della tecnoscienza, l'ombra del sospetto

La modernità dunque, nel suo momento apicale, sfuggendo alle griglie interpretative e ai limiti che ne fissavano l'orizzonte di senso (Camorrino, 2016a), è costretta, *eo ipso*, a licenziarsi – seppur in modo assai riluttante, per amore della verità – dallo scenario sociale (Beck, 2003a; Giddens, 1994). La cifra "tragica" dell'esperienza tardomoderna è abilmente evidenziata dalle riflessioni elaborate dalla sociologia del rischio. Le persuasioni illuministiche circa un mondo definitivamente rischiarato dai lumi della ragione[6], avviato lungo un graduale ma inesorabile processo di risoluzione delle contraddizioni che da sempre compromettevano il corretto funzionamento delle forme dell'organizzazione sociale, impattano con prospettive assai meno confortanti (Harvey, 2002). La esponenziale produzione di conoscenza non genera – come sottolinea Anthony Giddens – un mondo in cui il dubbio è progressivamente messo alla porta in luogo di una crescente certezza ma piuttosto, esso, con la sua metodica applicazione, mina la plausibilità di ogni sapere, insinuando il sospetto in tutte le sfere dell'attività istituzionale – istituzioni oramai avvinte nella corrosiva spirale della «riflessività». I «sistemi esperti» patiscono una energica compromissione per cui gli uomini guardano ai loro risultati con crescente scetticismo. La patente transitorietà delle affermazioni scientifiche collide profondamente con la visione moderna della scienza, percepita invece come un sapere granitico, effetto di una cumulazione progressiva e non-contradditoria[7]. La diffusa consapevolezza dell'esistenza di fronti scientifici tra loro contrapposti – conclude il sociologo inglese –, che non di rado si espongono in modo antitetico su questioni finanche di vita o di morte, indebolisce gravemente la credibilità della scienza, incrinando il rapporto di fiducia necessario alla costruzione di una solida relazione tra scienza e società (Giddens, 1994). La sensazione poi – quando non la certezza – che alle spalle dell'attività scientifica e della ricerca si nascondano enormi interessi di carattere economico, politico e militare, concorre a indebolire ulteriormente l'idea moderna di

[6] Per ragioni di spazio è impossibile approfondire qui la rilevantissima questione della simbologia del moderno, in cui la "luce" occupa un posto decisivo. Si rinvia al classico di Durand (2013).

[7] Questa visione è stata confutata, in modo pressoché definitivo, da Thomas Kuhn (1978) nel suo celebre lavoro sui processi alla base delle trasformazioni dei paradigmi scientifici.

scienza come un ambito della produzione neutrale finalizzato all'imparziale accrescimento del benessere fisico e culturale del genere umano, contribuendo, tra l'altro, all'emergenza di un attivismo critico della società civile (Bucchi, 2006 e 2010).

Inoltre, la costante circolazione delle informazioni resa possibile dai media di massa e da Internet su tutti (Mattelart, 1998), rende edotta la popolazione mondiale su come, innanzi a fenomeni uguali – poniamo il caso dello smog – Stati diversi prevedano azioni e accorgimenti anche molto differenti tra loro. I «valori-soglia» – come precisa Ulrich Beck – fissati da diversi governi sulle medesime sostanze nocive presenti nell'aria, differiscono a tal punto che diviene lecito interrogarsi sulla matrice *meramente* politica ed economica delle valutazioni scientifiche. La legittimità delle decisioni politiche intorno alle pressanti questioni sollevate dalle innovazioni tecnoscientifiche soffre di un energico esaurimento: esse paiono rispondere più a "giochi di prestigio" di commissioni compiacenti a questo o a quell'altro governo, che alle sacrosante esigenze dei cittadini e della loro qualità della vita (Beck, 1990). Questo, naturalmente, sul piano della *percezione* del rischio e su quello dell'immaginario: la modernità, accusata di aver tradito le altisonanti promesse di cui si era fatta carico, è radicalmente messa in questione e dunque, ogni istituzione che con essa si identifica, è pesantemente esautorata (Camorrino, 2018a).

Più in generale dunque, la dissoluzione di riferimenti morali capaci di fissare indubitabilmente i limiti dell'azione umana, produce l'inquietante sospetto che dietro ogni scelta si nascondano bruti interessi materiali, macchinazioni di potentati senza scrupoli, governi ombra che tessono meticolosamente le trame del destino dell'umanità. In tal senso, rappresenta un dato nient'affatto marginale l'odierno successo delle teorie della cospirazione (Paura, 2017). La diffusa sensazione di abitare un mondo costantemente attraversato da forze sovrapersonali capaci in qualsiasi momento di attentare alla sopravvivenza di sé e dei propri cari e contro cui si può poco o nulla, genera il convincimento dell'esistenza di un piano superiore e segreto[8], architettato da un ridotto numero di sobillanti famiglie di strateghi, la cui immensa ricchezza e il cui strabordante potere coincidono con l'espoliazione pressoché completa del resto dell'umanità. La potente fascinazione di tali narrazioni consiste, tra l'altro, nella radicale semplificazione del reale che queste sono in grado di offrire[9]. Contestualmente, sgravarsi del peso dei propri insuccessi e del senso di frustrazione e impotenza che fatalmente ne

[8] Siamo qui al cospetto di quel fenomeno che Mary Douglas (1996) definisce «complotto cosmico».

[9] Si veda a riguardo l'insuperata analisi di Karl Popper (1977): il grande epistemologo vede in questo fenomeno una declinazione secolarizzata di credenze religiose.

discende, imputando la ragione dei propri fallimenti a entità tanto invisibili quanto incontrastabili, mitiga il carico affettivo frutto di questa condizione, permettendo di canalizzare il risentimento verso un oggetto diverso dal proprio sé (Adorno, 2010). Naturalmente, l'efficacia, la pervasività e la persistenza di queste letture complottistiche, derivano anche dall'oggettiva esistenza – ciclicamente smascherata da scandali riportati alle luci della ribalta mediatica – di complotti reali: è questa articolata miscellanea di fatti riscontrabili, di segrete leggende (Eco, 2015) e di elementi emotivi che compone l'abbagliante mosaico delle *conspiracy theories*, conferendogli un *appeal* altrimenti assai poco comprensibile (Camorrino, 2018b).

La mancanza di universi di senso condivisi in una società in rapida trasformazione in cui il processo di globalizzazione mette in crisi le tradizionali appartenenze comunitarie e di classe, genera un forte senso di spaesamento, vieppiù amplificato dalla radicata sensazione di confliggere con dinamiche largamente sovraindividuali e contro cui, vista la incolmabile disparità dei rapporti di forza, è scoraggiata qualsiasi azione efficace. Il diffuso sentimento di impotenza soggettiva, in ideologie che invece promuovono – almeno a parole – una cultura-del-tutto-è-possibile, produce una notevole discrepanza tra i mezzi a disposizione e le mete raggiungibili, concorrendo così a istituire un regime anomico (Merton, 1938b) cui, non di rado, gli individui reagiscono con l'attivazione del pensiero magico (Mongardini, 1983a). Non deve dunque sorprendere che la tensione irrisolta tra il risentimento di un mancato riconoscimento sociale e il forte senso di sradicamento e alienazione che ne consegue generino polimorfici tentativi di «fuga dalla libertà» (Fromm, 2010). L'incapacità di gestire l'esteso scarto tra ciò che è potenzialmente realizzabile e ciò che invece è realmente possibile portare a termine nel corso di un progetto di vita, peraltro attraversato dalle mille incertezze della società tardomoderna, produce una situazione percepita come fuori controllo a cui si reagisce, non di rado, con atteggiamenti fortemente polarizzati (Giddens, 1999a).

È per queste ragioni che sempre più vengono diffondendosi comportamenti individuali e collettivi in cui le capacità fisiche vengono deliberatamente testate – così come afferma David Le Breton – nella sfida estrema ai limiti del proprio corpo[10], nel tentativo di recuperare un senso di pienezza altrimenti inesperibile. Da questo punto di vista, nient'affatto casuale il successo contemporaneo delle «attività fisiche a rischio» (Le Breton, 2002), in cui l'affronto simbolico, sistematico e intenzionale alla morte, assurge

[10] Non senza significato, in tal senso, lo slogan di una nota marca di orologi, il cui *brand* è strettamente legato agli sport estremi e che recita, a corredo di ogni spot, l'esortativo, quanto sintomatico: «*No limits*!».

programmaticamente a *ethos* della pratica (Le Breton, 2000), il cui significato è assai potenziato dal faccia a faccia con la natura selvaggia, giudice superiore delle qualità del singolo (Camorrino, 2018c) disconosciute invece da un sociale indifferente, cinico e di cui diviene legittimo – agli occhi dei sostenitori più radicali di questi sport – auspicare la scomparsa (Le Breton, 2002). La sfida estrema ai limiti personali costituisce l'ultimo rifugio di senso di soggetti che sublimano l'impotenza e l'inessenzialità percepita nel corso di un quotidiano indifferente. Attraverso un eroico *challenge* (Camorrino, 2018d), la mera sopravvivenza – premio psicologico riservato esclusivamente a coloro i quali hanno saputo fare del dolore un infaticabile compagno di vita[11] – è sufficiente a certificare il possesso di speciali attributi individuali (Le Breton, 2014). Le situazioni rischiose dunque, se in condizioni di ingovernabilità dei processi rappresentano gravi fonti di angoscia per gli uomini della società contemporanea, possono, in un regime di relativo dominio, assurgere a potenti sorgenti di senso, in grado di integrare i significati della vita individuale (Le Breton, 2017).

Come si diceva, l'incontrollabilità del mondo pare imprimere sempre più il suo segno sull'esistenza individuale, promuovendo la diffusione di atteggiamenti e credenze dal carattere essenzialmente magico. Laddove la razionalità sembra perdere la presa sul reale, infatti, il pensiero magico si eleva a indispensabile strumento di governo dell'esistente[12] (Mongardini, 1983b).

D'altra parte, la carenza di saldi modelli cui esemplarmente riferire la condotta sociale e cui ancorare l'autorevolezza delle affermazioni sul reale, riflette l'affermazione nietzschiana alla base della postmodernità per cui «non esistono fatti, ma solo interpretazioni»[13]. L'era dei «legislatori», capaci di fondare su presupposti indubitabili la forza delle loro verità, lascia spazio all'epoca degli «interpreti»: a un'ontologia oramai sfaldata succede un'epistemologia soggettivistica in cui «gusto» e «consenso» segnano i mobili recinti entro cui è concesso reclamare la liceità delle proprie rivendicazioni (Bauman, 2007). È il tempo delle postverità, in cui qualsiasi asserzione sul reale – amplificata dall'esponenziale viralità dei flussi mediatici e dal primato dell'affettivo sul razionale – è riconosciuta come legittima in un'arena pubblica che confonde continuamente l'elogio dell'onnipotenza

[11] Significativo il motto «No pain, no gain!», mantra dell'universo del *fitness* contemporaneo. Sul tema si veda Sassatelli (2010).

[12] Da questo punto di vista, va rilevata l'espansione crescente del fenomeno di desecolarizzazione che sta interessando fette sempre più consistenti della popolazione mondiale. Si veda quantomeno Berger (1996/97) e Berger, Davie, Fokas (2010). La questione è affrontata anche in Camorrino (2018a).

[13] Sulle implicazioni non solo filosofiche di quest'asserzione si rinvia a Vattimo (2007).

individuale con una autentica socialità democratica (Ferraris, 2017). Alla rigorosa amministrazione del reale garantita dalla scienza moderna, viene sostituendosi l'ingannevole regime della pseudoscienza, in cui ciascuno – in barba a qualsivoglia riconoscibile *pedigree* di competenze – sostiene la propria personalissima visione del mondo. In una cieca *escalation* narcisistica, la gratificazione delle pulsioni del singolo sopravanza di gran lunga la ricerca del bene collettivo zittendo ogni possibile contraddittorio razionale (Tipaldo, 2019).

Se i miti illuministici ritenevano di trarre finalmente in salvo i prigionieri della superstizione e dell'ignoranza, recidendo le catene che li tenevano inchiodati nel fondo di una caverna popolata di ombre e di illusioni e restituendo loro la libertà grazie all'intervento della Dea ragione, la tardomodernità sconfessa crudemente questo convincimento: la verità fa posto alla postverità, la scienza alla pseudoscienza, la libera circolazione delle informazioni alle *fake news*. Di più: se l'orizzonte morale conosce una frammentazione dei significati tale per cui ogni postura assiologica è parimenti legittima, i limiti leciti dell'azione sociale vengono risucchiati nel vortice del relativismo assoluto. In questa onnivora «notte in cui tutte le vacche sono nere» diviene sempre più difficile orientarsi nell'oceano sconfinato delle opzioni possibili, in assenza di una stella polare cui approssimare le coordinate delle proprie azioni e grazie a cui saggiare la tenuta sociale delle proprie credenze (Berger P.L., Berger H. e Kellner, 1974; Camorrino, 2016b).

3.4. Le originali opportunità della «cultura dell'illimitato»

Insomma, è – come sostiene Carlo Mongardini – in primo luogo a causa della diffusione di uno strisciante sentimento di paura, che incertezza e sfiducia vengono a intaccare la tenuta dei legami sociali e a produrre una profonda delegittimazione istituzionale contribuendo a una disarticolazione dei significati identitari[14]. Le speranze di universale pacificazione e benessere riposte dapprima negli ideali illuministici e poi nel post-seconda guerra mondiale, conoscono amare confutazioni storiche, al punto che la paura si insinua nella quotidianità della tavola imbandita, con gli scandali alimentari; nelle piazze e nelle vie della città, con la piccola e grande delinquenza; nelle famiglie, con le droghe e la pedofilia; nelle metro e negli aeroporti, con il terrorismo; sotto le lenzuola, con le malattie sessualmente trasmissibili; nei sobborghi e sul lavoro, con le temute implicazioni delle ondate mi-

[14] Sulla questione centrale dell'identità, cui qui non ho potuto dedicare il giusto spazio, si veda Pecchinenda (1999 e 2008).

gratorie; nell'atmosfera, con il buco dell'ozono e il cambiamento climatico (Mongardini, 2004).

Va evidenziato quanto la natura inedita delle minacce tardomoderne risieda, però, nella peculiare genesi che ne è alla base. Tali attentati alla sopravvivenza sono infatti il frutto non più di accadimenti che colpiscono la società dall'esterno, per così dire (Beck, 2009). Essi sono invece deflagranti manifestazioni del cumulo delle azioni sociali pregresse (Luhmann, 1996). Dapprima contenuti e irreggimentati nella fase di espansione del processo di modernizzazione e industrializzazione, gli effetti negativi risultano comunque "convenienti", gestibili o compensabili; nella «seconda» fase invece, l'intero universo umano e non umano viene inglobato nell'universo tecnico per cui, questa forma estrema di «socializzazione» (Giddens, 1999b) fa sì che il *fallout* costituisca sempre una ricaduta *ex-post* di precedenti azioni sociali – *fallout* dal carattere perlopiù imprevedibile e incalcolabile (Beck, 2001b, 2003a e 2011a). Il dazio salato (o la gratificante, seppur gravosissima incombenza) da tributare alla «cultura dell'illimitato» è quello per cui, cancellati i confini tra uomo e natura, questi diviene l'unico responsabile di scelte che, per la loro portata «cosmica» erano state, nei secoli dei secoli, esclusivo magistero del trascendente (Jonas, 1990). Ovviamente, il carattere "tragico" di questo stato di cose è vieppiù potenziato dall'assenza di solidi schemi valoriali e giuridici condivisi per cui, ciò che è assolutamente vietato in un Paese, è consentito a pochi chilometri di distanza.

Tale dimensione "tragica" dell'esistenza sociale va ovviamente intesa esclusivamente in una accezione «fenomenologica»[15]: gli uomini sono convocati a pronunciarsi (in modo diseguale poi a seconda della latitudine…) su pressanti questioni che paiono trascendere – per la velocità con cui vengono affastellandosi i ritrovati della tecnoscienza – le capacità del pensiero e dell'immaginazione di cogliere le possibili conseguenze di tali innovazioni (Anders, 1992). Per un verso, tale stato di cose, genera un forte «coinvolgimento emotivo» (Elias, 1988), contribuendo a rimpiazzare soluzioni e valutazioni razionali con il dispositivo della «imputazione della colpa»[16] (Douglas, 1996); per un altro, però, proprio questo «dislivello prometeico» (Anders, 1992), riproducendo diuturnamente l'esperienza dell'illimitato, può generare fecondi scenari di riforma dell'esistente, centrati sull'individuazione e il riconoscimento di nuovi limiti condivisi da una platea umana il più possibile allargata[17].

[15] Qui è in ballo infatti, mi pare, la complessa problematica della «definizione della realtà», tema precipuo della riflessione fenomenologica. Si veda Schütz (1974 e 1979).

[16] Questa tesi è sviluppata in Camorrino (2015).

[17] A mio avviso è questo il cuore della riflessione al centro degli ultimi lavori di Ulrich Beck (2017).

Se la gigantesca posta in palio nelle sfide della tardomodernità da un lato produce un robusto abbassamento del livello di «sicurezza ontologica» (Giddens, 1994), dall'altro delinea le condizioni ideali per una salutare ristrutturazione delle forme dell'organizzazione sociale. Infatti, all'interno di questo prismatico scenario, è possibile individuare specifici fenomeni che, per loro natura, incarnano in modo paradigmatico questo nuovo stato di cose. Fenomeni, cioè, la cui problematicità è interamente rappresentata dall'irriducibilità alle categorie interpretative lasciateci in eredità dalla modernità (Beck, 2003b). Tale irriducibilità è, per l'appunto, l'espressione manifesta del superamento materiale e concettuale del limite: questi oggetti sociali di difficilissima definizione sfuggono alla comprensione, assurgendo a pomi infuocati del dibattito pubblico, politico e scientifico, proprio perché riluttanti a qualsiasi pacifica annessione all'universo di senso della modernità[18]. Eppure, questa radicalizzazione della modernità, che è frutto di una certa signoria dell'illimitato, fa oggi i conti con i limiti originali che di questa signoria sono il precipitato.

Svariati, occorre sottolineare, gli esempi che certificano questo stato di cose tipico della società globalizzata. Particolarmente interessante il fenomeno della gestazione per altri, indicatore di una profondissima trasformazione dei limiti dell'azione sociale per mezzo delle implementazioni tecnoscientifiche (Beck, Beck-Gernsheim, 2012): se per i sostenitori questa pratica è rivendicata come massima espressione dell'esaudimento dei progetti di vita individuali finanche liberi dai vincoli del genere, per gli oppositori essa rappresenta una violazione di marca narcisistica dei diritti del nascituro, il segno dello strapotere di logiche economicistiche e la cifra indubitabile dello sfrenato dispiegamento del processo di mercificazione della vita umana (Bandelli, 2019; Bandelli e Corradi, 2019; Corradi e Bandelli, 2019).

Il fenomeno del *Climate Change* – solo per fare un esempio di possibili opportunità involontariamente dischiuse dalla «cultura dell'illimitato» –, rappresenta un caso tipico, in grado, tra l'altro, di restituire efficacemente la riscrittura del rapporto tra uomo e natura nella società contemporanea[19].

[18] Notissima la posizione di Bruno Latour (2009) a riguardo, il quale afferma che la "promiscuità" tra scienza, politica, società, natura, valori e "fatti" in alcun modo può ritenersi il tratto distintivo della configurazione contemporanea. Tale ibridazione rappresenterebbe infatti un dato costitutivo della produzione culturale umana. Per queste ragioni, lo studioso francese preferisce obiettare circa l'esistenza stessa della modernità, invece di constatare l'avvento di una «seconda modernità».

[19] Il successo della narrazione *green* deve considerarsi l'effetto di questa riarticolazione in cui, però, deformazioni ideologiche concorrono a determinare profonde trasfigurazioni del reale. La natura a cui fa riferimento buona parte della retorica *verde* ha infatti tratti mitici, precipitato immaginale di una reazione «neoromantica». Per un approfondimento della questione si veda Camorrino (2018e). Su tale specifica questione anche D'Andrea (2013).

Quantomeno a livello immaginale, se la rivoluzione copernicana ha esiliato l'uomo e la sua dimora terrena dal centro di un universo vigilato incessantemente dall'occhio severo ma misericordioso del Creatore, «gettandolo» nell'infinità silenziosa degli spazi siderali[20]; se il Terremoto di Lisbona ha reciso ogni rapporto tra il cielo e la terra, in una bruciante abiura dell'eziologia divina delle catastrofi, privando così gli uomini, innanzi alla maestosa irruzione del male nel mondo, del lenitivo balsamo della spiegazione morale (Camorrino, 2015, pp. 76-82); il cambiamento climatico disegna un nuovo orizzonte spaziale e temporale della comunità umana, un orizzonte in cui si ridefinisce l'intero paesaggio dell'essere insieme, proiettandolo su una scala globale: perseverare nell'illimitato significa *volens nolens* fare i conti con una nuova dimensione delle colpa, non dissimile da forme premoderne di peccato (Beck, 2001b e 2011b; Camorrino, 2015). Ma, in modo solo apparentemente paradossale, è proprio questo scenario figlio della *hybris* moderna che disvela nuove *chances* di salvezza universale in un rinnovato orizzonte di senso condiviso (Beck, 2010 e 2014; Camorrino, 2016c; LSE, 2014). Insomma, in una sorta di movimento sintetico è forse possibile che gli effetti *potenzialmente* esiziali di una radicalizzazione dei guasti della «modernità avanzata» generino la *possibilità* di nuovi scenari di armonia su scala globale, grazie a quella che si profila come una auspicabile «svolta cosmopolita» (Beck, Magatti e Martinelli, 2005). In sostanza, la «cultura dell'illimitato» determinerebbe, in ultima istanza – non foss'altro per la *percezione* comune di trovarsi alla "ultima spiaggia" della storia umana –, la necessità di una «metamorfosi del mondo», ovverosia di un deciso cambiamento delle forme di vita e delle visioni che accompagnano questo mutamento qualitativo (Beck, 2017). Cioè, la condizione di profonda crisi prodotta dal *Climate Change*, diverrebbe il quadro necessario di una sostanziale riforma degli assetti della modernità, in grado di "ispirare" forzatamente inedite soluzioni utili al più largo benessere della comunità umana. La crisi, in ossequio all'etimo originario, assurgerebbe a forza-motore di una rinnovata fase di crescita, quantomeno delle politiche condivise su scala globale e dell'attivismo della società civile su base planetaria (Giddens, 2009).

3.5. Conclusioni: non tutto è perduto!

La questione del limite è di capitale importanza per ogni riflessione sulla dimensione collettiva e individuale dell'esistenza umana. La filosofia, millenni orsono, nasce anche interrogandosi con meraviglia e timore circa

[20] Famosissima a riguardo la sofferta affermazione di Blaise Pascal.

le ragioni e le sragioni alla base dei limiti della condotta umana. Non a caso, la tragedia greca mette in scena le inquietudini, i rovesciamenti e gli esiziali squilibri determinati dal superamento sconsiderato del perimetro dell'azione umana. Le stesse religioni fondano il loro articolato apparato dottrinario – quale che sia il credo – sui limiti rigorosissimi che disciplinano la frattura insanabile tra la sfera sacra e quella profana.

Ho qui dovuto ovviamente contenere lo spettro dell'analisi allo scenario sociale in questione, senza nessuna pretesa di predizione circa la giusta strada da intraprendere. La lezione weberiana impone di rifuggire ogni velleità profetica, accontentandosi di tratteggiare tendenze sociali più o meno probabili. È però lecito sottolineare quanto, nella fase dell'indagine scientifica, occorra porsi con un'ottica distaccata verso questo tipo di fenomeni che, per loro natura, tendono a coinvolgere non poco l'osservatore, foss'anche uno scienziato sociale (Elias, 1956). Tali questioni hanno infatti serie ripercussioni sulla vita quotidiana di ciascuno, sulle credenze più radicate, sui sistemi di valori, in ultimo, sulla costruzione identitaria e sui progetti di vita. È indispensabile quindi resistere alle tentazioni delle sirene degli estremismi, quali essi siano, nella consapevolezza che ogni appello irrealistico a fondamentalismi di varia estrazione rappresenterebbe una minaccia per la convivenza civile e libera.

Quel che mi pare emerga dall'analisi, è che la complessità della configurazione contemporanea risiede innanzitutto nella difficoltà di interpretare un mondo in continua e rapidissima trasformazione. Questo incessante mutamento rende inefficace alcuni degli strumenti utilizzati sino a oggi per indagare i processi a fondamento delle dinamiche sociali – aspetto, questo, magistralmente tematizzato dalla sociologia del rischio cui ho rinviato a più riprese nel testo. È vero però che proprio questo cambiamento perpetuo può promuovere forme di azione e pensiero sociale alternative, magari improntate a una nuova cultura del limite. Non è escluso, anzi, che all'uopo – e in larga parte in modo inconsapevole – tornino in auge sistemi di conoscenze, credenze e pratiche fino a ieri ritenuti sorpassati, magari riproposti in inedite sintesi, auspicabilmente immuni da ogni concessione a ingenui primitivismi. Le sfide cui vengono chiamate le scienze sociali ma cui è messo parimenti al cospetto, quotidianamente, l'uomo della strada, sono di portata impensabile in precedenza, soprattutto per il loro carattere ambivalente. Insieme al limite è la stessa «definizione della realtà» che viene sfumando, fagocitata nel vortice del relativismo assoluto e delle ideologie semplificatrici e mistificanti.

A questo arduo compito sono dunque convocati gli scienziati sociali: dipanare la matassa intricatissima ingenerata dallo sfondamento di quelle reti valoriali, simboliche, concettuali e materiali capaci di confortare – certo in

modo sempre approssimato e provvisorio – il corso di vita degli individui moderni. Non tutto è perduto dunque a patto che innanzitutto i sociologi si cimentino, affinando costantemente i propri strumenti, in questa impegnativa impresa: analizzare i potenziali scenari futuri, indicando forse le strade più percorribili, ovviamente, va da sé, nei *limiti* del possibile.

Bibliografia

Adorno T.W. (2010), *Stelle su misura. L'astrologia nella società contemporanea*, Einaudi, Torino.

Alexander J.C. (2006), *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Il Mulino, Bologna.

Anders G. (1992), *L'uomo è antiquato. La terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Arendt H. (2001), *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano.

Baehr P. (2001), "The «Iron Cage» and the «Shell as Hard as Steel»: Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", *History and Theory*, 40, 2: 153-169.

Bandelli D. (2019), "La società del narcisismo. Un'applicazione della teoria di Christopher Lasch alla Gestazione per Altri", *La Critica Sociologica*, 53, 210: 83-100.

Bandelli D., Corradi C. (2019) "Abolishing or regulating surrogacy. The meanings of freedom according to Italian feminism", *Salute e Società*, XVIII: 9-25.

Bauman Z. (1992), *Modernità ed Olocausto*, Il Mulino, Bologna.

Bauman Z. (1995), "Dream of Purity". *Theoria: A Journal of Social and Political Theory,* (86): 49-60.

Bauman Z. (2007), *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino.

Bauman Z. (2011), *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.

Bauman Z. (2012), *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano.

Beck U. (1990), "On the Way toward an Industrial Society of Risk?", *International Journal of Political Economy*, 20, 1, Risky Business: Ecology and Economy: 51-69.

Beck U. (2001a), "Mi sento incerto, voglio cambiare", *Reset*, 67.

Beck U. (2001b), *L'era dell'E.*, Asterios, Trieste.

Beck U. (2003a), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.

Beck U. (2003b), *Un mondo a rischio*, Einaudi, Torino.

Beck U. (2009), "World Risk Society and Manufactured Uncertainties", *Iris*, I, 2: 291-299.

Beck U. (2010), "Climate for Change, or How to Create a Green Modernity?", *Theory, Culture & Society,* 27, 2-3: 254-266.

Beck U. (2011a), *Disuguaglianza senza confini*, Laterza, Roma-Bari.
Beck U. (2011b), *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari.
Beck U. (2014), "How Climate Change Might Save the World", *Development and Society*, 43, 2: 169-183.
Beck U. (2017), *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Roma-Bari.
Beck U., Beck-Gernsheim E. (2012), *L'amore a distanza. Il caos globale degli effetti*, Laterza, Roma-Bari.
Beck U., Giddens A., Lash S. (1999), *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste.
Beck U., Magatti M., Martinelli M. (2005), "La svolta cosmopolita", *Studi di Sociologia*, 43, 2: 105-153.
Berger P.L. (1984), *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano.
Berger P.L. (1996/1997), "Secularism in Retreat", *The National Interest*, 46: 3-12.
Berger P.L., Davie G., Fokas E. (2010), *America religiosa, Europa laica*, Il Mulino, Bologna.
Berger P.L., Luckmann T. (2007), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
Berger P.L., Luckmann T. (2010), *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Il Mulino, Bologna.
Bucchi M. (2002), *Scienza e società. Introduzione alla sociologia della scienza*, Il Mulino, Bologna.
Bucchi M. (2006), *Scegliere il mondo che vogliamo. Città, politica, tecnoscienza*, Il Mulino, Bologna.
Bucchi M. (2010), *Scientisti e antiscientisti. Perché scienza e società non si capiscono*, Il Mulino, Bologna.
Calia R.M., Caramiello L. (2019), *L'apocalisse immaginaria. Sociologia della fiction nucleare e post-atomica: scenari della comunicazione fra analogico e digitale*, Editoriale scientifica, Napoli.
Camorrino A. (2015), *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).
Camorrino A. (2016a), "La «seconda modernità». Cenni introduttivi alla sociologia di Ulrich Beck", *Rivista Italiana di Conflittologia*, 28: 35-44.
Camorrino A. (2016b), "Socialization of the «Homeless Mind». An Analysis of Contemporary Society through the Contribution of Peter Berger", *Italian Journal of Sociology of Education*, 8, 3: 269-287.
Camorrino A. (2016c), *L'orizzonte di senso della «società del rischio». La moralizzazione dell'esperienza contemporanea secondo Ulrich Beck*, in M. Gavrila, F. Colella, M.P. Faggiano, M. Nocenzi, a cura di, *Lezioni di società. L'eredità di Ulrich Beck*, Egea, Milano, pp. 107-115.
Camorrino A. (2017), "Scienza, Religione, Utopia. Spunti per un'analisi sociologica dei fattori extrascientifici nella formazione della scienza moderna", *Futuri*, 9: 104-110.
Camorrino A. (2018a), "La notte dell'umanesimo. L'immagine dell'uomo nella società contemporanea", *Im@go*, 12, VII: 39-62.

Camorrino A. (2018b), “Paura della fine. Cospirazioni e complotti nell’immaginario della società contemporanea”, *H-ermes*, *Journal of Communication,* 12: 107-126.
Camorrino A. (2018c), “Green Spirituality and Physical Culture. Extreme Sports and the Imagery of Wilderness”, *Societies*, 8, 96: 1-13.
Camorrino A. (2018d), “Una vita eroica. Il significato dello sport nell’immaginario della «società del rischio»”. *Im@go*, 11, 7: 211-226.
Camorrino A. (2018e), “La natura «disneyficata». Analisi sociologica di un mito contemporaneo”, *M@gma*, 16, 3: 1-18.
Caramiello L. (1987), *Il medium nucleare. Culture, comportamenti, immaginario nell’età atomica*. Edizioni Lavoro, Roma.
Carroll J. (2009), *Il crollo della cultura occidentale. Per una nuova interpretazione dell’umanesimo*. Fazi Editore, Roma.
Cavicchia Scalamonti A. (1976), *Rivoluzione e totalitarismo*, in L. Pellicani, a cura di, *Sociologia delle rivoluzioni*, Guida, Napoli, pp. 155-179.
Cavicchia Scalamonti A. (2002), *Dal realismo comunitario al nominalismo indvidualistico. Un’introduzione alla sociologia di P. L. Landsberg*, in P.L. Landsberg, *Teoria sociologica della conoscenza*, Ipermedium, Napoli.
Corradi C., Bandelli D. (2019) “Introduction. Reforming or abolishing surrogacy: arguments, practices and critiques in international perspective”, *Salute e Società*, XVIII: 5-8.
D’Andrea F. (2013), “Un posto nel mondo. Considerazioni immaginali sul problema ambientale”, *Bachelardiana*, 8: 51-61.
Douglas M. (1996), *Rischio e colpa*. Il Mulino, Bologna.
Dumont L. (1993), *Saggi sull’individualismo. Una prospettiva antropologica sull’ideologia moderna*, Adelphi, Milano.
Durand G. (2013), *Le strutture antropologiche dell’immaginario. Introduzione all’archetipologia generale*, Dedalo, Bari.
Eco U. (2015), “Come vincere l’ossessione dei complotti fasulli”, *La Repubblica*, 27 gennaio, http://www.repubblica.it/cultura/2015/06/27/news/come_vincere_l_ossessione_dei_complotti_fasulli-117835911/, consultato il 30 marzo 2019.
Elias N. (1956), “Problems of Involvement and Detachment”, *The British Journal of Sociology*, 7, 3: 226-252.
Elias N. (1980), *La società di corte*. Il Mulino, Bologna.
Elias N. (1988), *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*. Il Mulino, Bologna.
Elias N. (2010) *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione*. Il Mulino, Bologna.
Ellul J. (2009), *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*. Jaca Book, Milano.
Ferraris M. (2017), *Postverità e altri enigmi*. Il Mulino, Bologna.
Foucault M. (1969), *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*. Einaudi, Torino.
Fromm E. (2010), *Fuga dalla libertà*. Mondadori, Milano.
Gauchet M. (1992) *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino.

Gauchet M. (2009), *La democrazia da una crisi all'altra*. Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).
Germani G. (1991), *Saggi sociologici*, l'Ateneo, Napoli.
Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo.* Il Mulino, Bologna.
Giddens A. (1999a), "Risk and Responsibility", *The Modern Law Review*, 62, 1: 1-10.
Giddens A. (1999b), *Identità e società moderna*. Ipermedium, Napoli.
Giddens A. (2009), *The Economic Crisis and Climate Change*, in A. Hemerijck, B. Knapen, E. van Doorne, eds., *Aftershocks. Economic Crisis and Institutional Choice*, University Press, Amsterdam.
Harvey D. (2002), *La crisi della modernità. Riflessioni sull'origine del presente*. Net, Milano.
Horkheimer M., Adorno T.W. (1966), *Dialettica dell'illuminismo*. Einaudi, Torino.
Jameson F. (1997), *Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press, USA.
Jonas H. (1990), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica.* Einaudi, Torino.
Kermode F. (1972), *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo.* Rizzoli, Milano.
Kuhn T.S. (1978), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*. Einaudi, Torino.
Lasch C. (1992), *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*. Feltrinelli, Milano.
Latour B. *Non siamo mai stati moderni. Saggio d'antropologia simmetrica*. Elèuthera, Milano.
Le Breton D. (2000), "Playing Symbolically with Death in Extreme Sports", *Body and Society*, 6, 1: 1-11.
Le Breton D. (2002), "Il corpo in pericolo. Antropologia delle attività fisiche e sportive a rischio", *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3: 407-427.
Le Breton D. (2014), *Esperienze del dolore. Fra distruzione e rinascita*. Raffaello Cortina, Milano.
Le Breton D. (2017), *Sociologia del rischio* (a cura di A. Romeo). Mimesis, Milano.
Lindberg D.C., Numbers R.L. (1994) (a cura di), *Dio e natura. Saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, La Nuova Italia, Firenze.
LSE (2014), "Five minutes with Ulrich Beck: «All kinds of positive developments can result from climate change»". http://bit.ly/BeckCC, consultato il 31 marzo 2019.
Löwith K. (2015), *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*. Il Saggiatore, Milano.
Luhmann N. (1996), *Sociologia del rischio*. Mondadori, Milano.
Lyotard J.F. (2008), *La condizione postmoderna*. *Rapporto sul sapere*. Feltrinelli, Milano.
Mattelart A. (1998), *La comunicazione globale*. Editori Riuniti, Roma.
Merton R.K. (1938a), "Science, Technology and Society in Seventeenth Century England", *Osiris*, 4: 360-632.

Merton R.K. (1938b), “Social Structure and Anomie”, *American Sociological Review*, 3, 5: 672-682.
Mongardini C. (1983a) (a cura di), *Il magico e il moderno*, Franco Angeli, Milano.
Mongardini C. (1983b), *Sul significato sociologico del pensiero magico*, in C. Mongardini, a cura di, *Il magico e il moderno*, Franco Angeli, Milano.
Mongardini C. (2004), *Dimensioni sociali della paura*. Franco Angeli, Milano.
Neiman S. (2011), *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*. Laterza, Roma-Bari.
Pacelli D. (2013), *Il senso del limite: per un nuovo approccio di sociologia critica*. Carocci, Roma.
Parini E.G. (2006), *Sapere scientifico e modernità*. Carocci, Roma.
Paura R. (2017), *La singolarità nuda. Fedi tecnologiche, miti scientifici, futuri postmoderni*. Italian Institute for the Future, Napoli.
Pecchinenda G. (1999), *Dell’identità. Analisi sociologiche*. Ipermedium, Napoli.
Pecchinenda G. (2008), *Homunculus. Sociologia dell’identità e autonarrazione*. Liguori, Napoli.
Pellicani L. (1988), *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*. Sugarco, Milano.
Pellicani L. (1995), *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*. ETASLIBRI, Milano.
Pellicani L. (1997), *Modernizzazione e secolarizzazione*. Il Saggiatore, Milano.
Popper K.R. (1977), *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*. Armando, Roma.
Popper K.R. (2008), *Miseria dello storicismo*. Feltrinelli, Milano.
Prigogine I., Stengers I. (1999), *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*. Einaudi, Torino.
Sassatelli R. (2010), *Fitness Culture. Gyms and the commercialisation of Discipline and Fun*. Macmillan, Basingstoke, Palgrave.
Schütz A. (1974), *La fenomenologia del mondo sociale*. Il Mulino, Bologna.
Schütz A. (1979), *Saggi sociologici* (a cura di A. Izzo). Utet, Torino.
Shapin S. (2003), *La rivoluzione scientifica*. Einaudi, Torino.
Statera G. (1978) (a cura di), *La sociologia della scienza*. Liguori, Napoli.
Tipaldo G. (2019), *La società della pseudoscienza. Orientarsi tra buone e cattive spiegazioni*. Il Mulino, Bologna.
Vattimo G. (1999), *La fine della modernità*. Garzanti, Milano.
Vattimo G. (2007), *La società trasparente* (nuova edizione accresciuta). Garzanti, Milano.
Voegelin E. (2000), *La nouvelle science du politique. Une introduction*. Seuil, Parigi.
Weber M. (1980), *Economia e Società*, Vol. II. Edizioni di Comunità, Milano.
Weber M. (2004), *La scienza come professione. La politica come professione*. Einaudi, Torino.
Weber M. (2008), *Sociologia delle religioni*. UTET, Torino.
Weber M. (2006), *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Bur, Milano.

4. *Il limite come educazione del desiderio. Una rilettura di John Locke per l'orientamento degli studenti stranieri nella scuola italiana*

di *Lucia Bissoli*

4.1. Premessa

L'obiettivo di questo saggio è di proporre una riflessione a partire dalla filosofia e utile a supportare una proposta per un progetto di orientamento nella scuola. La proposta in questione è rivolta sia ai docenti sia ai giovani studenti con un bisogno educativo speciale, in particolare stranieri neoarrivati, all'interno della scuola italiana secondaria di secondo grado.

Consapevole delle difficoltà, interne ed esterne all'ambiente scolastico italiano, vorrei individuare una possibile risposta recuperando il contributo che la riflessione filosofica può dare a un progetto di orientamento. *In primis*, perché la filosofia permette di andare alle radici del nostro attuale modo di agire, contestandone gli impliciti preconcetti. *In secundis*, perché il percorso storico della disciplina include l'origine storica di un'etica che pone l'illimitato come modello, ossia l'epoca moderna e in particolare l'Illuminismo[1]. Pertanto, in questo saggio vorrei riproporre alcune riflessioni di John Locke, con l'obiettivo di riconsiderare la modernità attraverso un suo stesso esponente. Prima di esplicitare il percorso in questione, desidero proporre un'analisi relativa all'inclusione scolastica in Italia.

[1] «Com'è noto, la categoria del progresso permea tutta la riflessione illuminista che mostra chiara l'idea di un mondo senza limiti, tanto nell'esperienza quanto nella conoscenza. Il momento moderno segna una frattura unica tra passato e presente e distorce i significati del mutamento sociale, rafforzando l'idea di un progresso che non riconosce il limite ascritto all'uomo e alla sua capacità di esperire l'altro e il mondo» (Pacelli, 2013, p. 33).

4.2. Luci e zone d'ombra della scuola italiana e della società italiana

Attualmente un minore straniero frequentante la scuola italiana si trova davanti una realtà complessa, contraddistinta da molte luci ma anche da zone d'ombra. Vediamo prima di tutto le luci. La normativa italiana in merito all'educazione, istruzione e integrazione degli studenti con bisogno educativo speciale[2] ha una prospettiva a lungo raggio sull'arco temporale e impone un'analisi profonda delle problematiche. In primo luogo, essa descrive dettagliatamente la procedura per l'individuazione dei bisogni di questi studenti. Inoltre, la nostra normativa sottolinea che il fine dell'educazione di queste persone è il raggiungimento della loro massima autonomia possibile. I diversi provvedimenti legislativi, dalla Legge 517/1977 al D. Lgs. 66/2017, hanno imposto alla scuola l'obbligo di orientare e sostenere tutti i minori con BES, affinché questi ultimi possano non solo concludere con successo il percorso scolastico, ma anche ideare ed intraprendere il proprio progetto di vita[3]. Inoltre, a livello internazionale, e dal 2011 anche in Italia, si sono andati affermando i *disability studies*, motivo per cui il dibattito relativo alla scuola inclusiva si arricchisce continuamente.

Come sia materialmente possibile il coinvolgimento degli studenti più a ri-

[2] A seguito della Direttiva del MIUR del 27 dicembre del 2012 e delle C. M. del 6 marzo 2013 e dell'agosto dello stesso anno, all'interno della normativa scolastica si incominciò ad usare la nozione di studente affetto da Bisogni Educativi Speciali – d'ora in poi BES. Com'è noto, si tratta di una nozione che comprende una varietà complessa di individui. Essa include: minori con disabilità, fisica e mentale; soggetti con un disturbo evolutivo – un disturbo specifico dell'apprendimento, DSA, o dell'attenzione, ADHD, o del linguaggio; infine, rientrano nella nozione di BES le persone in stato di bisogno sociale, in quanto stranieri non italofoni o minori con una situazione famigliare delicata. Per l'articolo 12 della Legge quadro 104 del 1992 e gli articoli 4 e 5 del D.P.R. 24/02/1994, ogni consiglio di classe che si trova a seguire uno studente che rientra in una di queste categorie ha il compito di redigere un piano educativo individualizzato (PEI) o un piano didattico (PDP). Il PEI è redatto dal Gruppo di Lavoro per l'Integrazione (GLI) in collaborazione con il consiglio di classe, in tutti quei casi in cui esiste una certificazione relativa alla situazione di Handicap o di DSA del minore. Se il bisogno del ragazzo non è certificabile, come nel caso di un minore straniero appena arrivato in Italia, allora il consiglio provvede alla stesura di piano didattico personalizzato (PDP) che definisce, al pari del PEI, tutti i parametri e i progetti finalizzati all'educazione, l'istruzione e l'integrazione dello studente. Le ultime modalità di stesura e gli organi di riferimento per il PEI e il PDP sono indicate dal D. Lgs. 66 del 13/04/2017. Il 20 maggio 2019 il Consiglio dei Ministri ha licenziato l'ultimo documento in materia, intitolato: Schema di decreto legislativo concernente disposizioni integrative e correttive al decreto legislativo 66 del 13/04/2017.

[3] Legge quadro 104/1992 art. 12. Il "progetto di vita" è un vero e proprio documento inserito nel PEI e sintetizza la situazione di partenza, le capacità attuali, le potenzialità, gli obiettivi e le motivazioni che contraddistinguono il minore.

schio di emarginazione e quale contributo, a tale scopo, possa dare ogni ambito di studi, inclusa la filosofia, chiaramente il testo di Legge non lo prevede. Tra l'altro, la letteratura in materia è ancora molto allo stadio iniziale, dato che studenti con BES sono ancora numericamente poco presenti nei gradi più alti del sistema scolastico italiano (Ines, 2014, pp. 35-66)[4]. È proprio a partire da queste osservazioni che incominciano a profilarsi le zone d'ombra: chiaramente il rischio è che la normativa tocchi la procedura burocratica dell'insegnamento, ma che non si traduca in quotidiana pratica educativa.

A queste prime difficoltà pratiche relative ai percorsi di orientamento degli studenti stranieri nelle nostre scuole, è da aggiungere la situazione sociale ed esistenziale che ci contraddistingue. La nostra vita sociale, in cui questi giovani stranieri si muovono è estremamente complessa e rende ulteriormente difficile la loro partecipazione attiva. A questi, infatti, noi per primi ci presentiamo come *homeless mind* (Berger P.L., Berger B. e Kellner, 1973)[5], ossia come soggetti capaci di continuo cambiamento, ma proprio per questo incapaci di un nostro radicamento in una serie di scelte strutturate. Nella nostra società proliferano le possibilità, rese tutte giustificabili e nessuna posta come preferibile in un senso oggettivo, e aumentano costantemente gli strumenti tecnologici a disposizione. Il risultato è che un unico individuo si trova davanti alla eventualità di vivere più identità e tutte dagli esiti incerti. In aggiunta, è cambiato totalmente il nostro modo di vivere il senso di appartenenza a una comunità e allo spazio: i confini sono diventati fluidi, la tendenza al nomadismo è sempre più diffusa, specialmente tra i giovani. Infine, nei rapporti interpersonali, la comune propensione non è l'affermazione della propria identità radicata in un rapporto con qualcun'altro, ma, al contrario, la preservazione del proprio *self*, del proprio ego, dal rapporto intimo e profondo con l'altro (Bauman, 2005). In sintesi, siamo e presentiamo l'etica dell'illimitato: nella nostra cultura, la libertà viene sempre più posta esclusivamente come libertà negativa, come liberazione da qualsiasi vincolo e limite. All'interno di queste dinamiche, la persona straniera vive un ulteriore rischio di emarginazione, proprio perché

[4] Nell'ambito degli studi sociologici esistono comunque delle prime analisi quantitative e qualitative relative all'inclusione scolastica in Italia, segnalo i dati relativi alla provincia di Bologna in una ricerca iniziata durante l'a. s. 2006-2007 e analizzati in un saggio da Debora Mantovani (2015), *Legami e origini*. Sempre nello stesso saggio si ritrova una critica al concetto di *straight-line assimilation* di matrice americana e legato anche al pensiero di Robert Park. A livello di ricerche pedagogiche segnalo due testi. Il primo traccia una sintesi relativa al percorso della pedagogia interculturale e ai nuovi obiettivi di questa disciplina (Granata, 2018). Il secondo presenta un confronto tra i sistemi scolastici di Italia, Francia e Germania (Elamé, 2012).

[5] Per un'analisi critica del modello culturale occidentale tra liberalismo e multiculturalismo, segnalo Gomarasca, Marassi, Riva e Botturi (2004).

non trova un *humus* predisposto all'incontro, bensì alla competizione e all'individualismo. Svolta questa breve analisi, riporto le maggiori considerazioni di Locke, sui limiti umani.

4.3. Analisi di Locke sui principali limiti umani

Locke dedica la sua opera più conosciuta proprio all'analisi dei limiti umani, in modo da arrivare a distinguere ciò che possiamo conoscere da ciò che non possiamo conoscere. Il filosofo inglese vive in un tempo molto meno complesso rispetto al nostro presente, tuttavia, egli descrive un'inclinazione costante dell'umano: l'essere umano non può fare a meno di aspirare all'infinito, sia in un senso quantitativo sia in un senso cronologico, un infinito trascendentale. Passando, però, all'atto pratico la realtà in cui ogni essere umano si muove e le sue stesse capacità, cognitive e fisiche, sono limitate.

> Invano cercheremo di scoprire mediante le nostre idee (e questa è la sola vera via di una conoscenza certa e universale) quali altre idee sono costantemente congiunte con quelle della nostra idea complessa di una sostanza qualsiasi: giacché non conosciamo la costituzione reale delle parti minute dalle quali dipendono le loro qualità, né, se le conoscessimo, scopriremmo una connessione necessaria qualsiasi tra esse e le qualità secondarie; perché sarebbe necessario, prima, conoscere con certezza la loro necessaria coesistenza (Locke, 1689, p. 1023).

Questa citazione richiama i diversi presupposti dai quali si sviluppa il pensiero di Locke e insieme i principali limiti conoscitivi che egli riconosce come propri di qualsiasi essere umano. Li presento limitandomi a degli accenni: in realtà, per ogni punto del pensiero lockiano che di seguito cito vi è un dibattito molto ricco che in questa sede non mi è possibile approfondire (Giuntini, 2015). In primo luogo, un presupposto lockiano è che l''idea' sia un mero contenuto dell'intelletto umano, perciò l'oggetto esterno non è immediatamente presente in sé e per sé alla mente, ma solo attraverso la mediazione di un'entità mentale. In altre parole, le singole idee sono segni che stanno per le cose, ma non sono le cose stesse. Già constatando questo si riscontra, per il filosofo inglese, un primo limite del nostro intelletto: non è l'uomo a creare le sue idee. Il pensiero è proprio della persona umana ma non dipende interamente da lui o da lei.

In secondo luogo, vi è per Locke un rapporto problematico tra le idee e il mondo esterno, e per questo egli distingue tra un'essenza reale e un'essenza nominale. La prima è ciò che una sostanza è, il suo substrato appunto; ad esempio, nel caso di un ente che si manifesta fisicamente, l'essenza

reale è il sotterraneo presupposto che sostiene le qualità osservabili dell'oggetto[6]. L'essenza, invece, nominale è l'idea che noi creiamo quando identifichiamo qualità simili in diversi singoli enti. Ora, come chiarisce la citazione sopra riportata, secondo Locke l'essenza reale ci è irraggiungibile. La piena e certa conoscenza di un ente da parte nostra, infatti, può darsi solo vagliando le idee in nostro possesso, ma queste ultime, essendo copie del mondo, non potranno mai eguagliarlo: tra le nostre idee e i reali archetipi vi sarà sempre uno scarto (Locke, 1689, p. 435). La certezza pertanto, per Locke, non include le sostanze e può darsi esclusivamente quando le nostre idee sono in accordo o in disaccordo tra loro[7].

In terzo luogo, com'è noto, Locke rifiuta l'esistenza delle idee innate. In questa sua presa di posizione è stata colta una critica alla seconda Scolastica[8], ma vi è per il nostro anche un senso ulteriore, al di là della scelta di un proprio obiettivo polemico: per il filosofo inglese se le idee innate sussistessero, si porrebbe un punto di vista unico e assoluto, che toglierebbe la possibilità di qualsiasi dubbio. Tali idee, pertanto, priverebbero l'uomo di una notevole parte di creatività, perché quest'ultimo non potrebbe più interpretare liberamente il mondo nel quale vive. Infine, quando idee complesse quali "uomo", "cavallo", "oro" vengono poste come principi, esse diventano «un pericolo illimitato» (Locke, 1689, p. 1137). Locke esplicita quest'ultimo punto con un esempio, posto sempre nel quarto libro dell'*Essay*. Il caso riguarda un bambino il quale rifiuta di riconoscere un uomo di colore in quanto uomo, proprio perché la sua idea complessa di persona umana include il pigmento bianco della pelle. Tale ragionamento Locke lo confuta come segue:

> Di conseguenza, mediante il principio è impossibile che la stessa cosa sia e non sia, (il bambino) può dimostrare che un negro non è un uomo, poiché il fondamento della sua certezza non è quella proposizione universale che forse egli non ha mai ascoltato o sulla quale non ha mai riflettuto, ma la percezione chiara e distinta che egli ha delle sue proprie semplici idee di bianco e di nero, per cui non potrà mai esser convinto ad assumere o a scambiare l'una con l'altra, sia che egli conosca quella massima oppure no (*Ibidem*, p. 1139).

[6] A proposito del tema dell'inconoscibilità della sostanza e, tuttavia, della certezza del suo statuto ontologico in Locke, cosa che lo distingue da Hume, segnalo Pagani (2012, pp. 70-76).

[7] Questo accordo o disaccordo, per Locke, l'intelletto lo ricava attraverso due fasi: un momento precritico, in cui l'intelletto è passivo e si limita a raccogliere le idee semplici, e un momento critico, in cui l'intelletto è attivo e procede dal particolare all'universale, ossia rielabora le idee semplici in idee complesse, poi in relazioni tra idee complesse, fino alle idee generali.

[8] Critica che di per sé non ha un riferimento preciso e che alcuni interpreti hanno definito per questo caricaturale, tra questi Bontadini (1996, pp. 105-107).

La differenza tra bianco e nero, non il principio di non contraddizione, è stata elevata a criterio cardine per distinguere chi è persona umana, dotato/a di un'imprescindibile dignità, e chi non lo è. Tutto il pensiero di Locke esplicita la continua necessità di mettere alla prova le proprie riflessioni attraverso l'esperienza, in modo che le idee concordino davvero col mondo reale e per evitare che i pensieri più seri si riducano ai «sogni di una mente impazzita» (*Ibidem*, p. 1055).

Infine, l'ultimo presupposto del pensiero lockiano che in questa occasione desidero accennare è la distinzione dei tre gradi della conoscenza: intuizione, dimostrazione e conoscenza sensoria. La prima, secondo Locke, fornisce una certezza immediata e una conoscenza irresistibile, perché per intuizione si colgono immediatamente le idee, come i nostri occhi vedono la luce solare. Un esempio di conoscenza per intuizione, dice Locke, è la conoscenza del tre che è superiore al numero due, del cerchio che non è un triangolo e la percezione della propria esistenza (*Ibidem*, p. 1035). Nell'apprendere queste idee, secondo Locke, la nostra mente non compie alcuno sforzo: si tratta di idee talmente evidenti, che nel momento stesso in cui cerco di negarle le affermo.

Per dimostrazione, invece, il filosofo inglese intende la certezza raggiunta vagliando idee con altre idee intermedie tra loro. Proprio riflettendo su quest'ultimo grado della conoscenza, Locke individua alcuni limiti conoscitivi che contraddistinguono ogni essere umano. In primo luogo, qualora manchino le idee intermedie, qualsiasi uomo, per quanto creativo e geniale, non potrà sviluppare il proprio ragionamento (*Ibidem*, p. 1011). In secondo luogo, se la memoria del percorso argomentativo viene meno, inevitabilmente sfiorisce anche la qualità del sapere; per Locke ciò non significa che questa conoscenza sia priva di senso o che non esista più, ma che si sia ridotta, per l'appunto, ad un sapere abituale, non dimostrabile e non argomentabile (*Ibidem*, p. 1019).

Infine, la nostra conoscenza sensoria è ulteriormente limitata rispetto agli altri due gradi di conoscenza poiché essa «non si spinge oltre l'esistenza delle cose effettivamente presenti ai nostri sensi» (*Ibidem*, p. 1011).

Tutto ciò che non arriva al grado dell'intuizione e della dimostrazione e che non può essere sperimentato attraverso i sensi è definito da Locke ignoranza ed entusiasmo, ossia fanatismo e fondamentalismo. Tutto ciò che supera questi tre gradi di conoscenza è un ambito proprio non della facoltà della ragione, ma del giudizio, in quanto si tratta di un sapere probabile, oggetto di un atto di fede. Questa differenziazione tra entusiasmo, ragione e giudizio, che per il momento è stata solo nominata, verrà ripresa e approfondita al termine di questo saggio in riferimento al mondo della scuola. Prima vorrei soffermarmi sulle conseguenze suscitate da un limite e sulla

condizione di uno/a straniero/a rispetto ad una persona madrelingua nello studio e nella propria formazione. Svolgo l'argomento sempre a partire da alcuni precisi passi dell'*Essay* di Locke.

4.4. Le conseguenze dei limiti

La riflessione di Locke relativa ai limiti conoscitivi dell'essere umano è di interesse nevralgico per un progetto di orientamento di un minore, sia egli straniero non italofono o, al contrario, italiano madrelingua. Il nostro, infatti, specifica che ogni essere umano è sottoposto a questi limiti. Certamente, la situazione dello straniero è contrassegnata da limiti maggiormente evidenti: egli o ella, proprio perché privo/a della possibilità di comunicare, agisce goffamente ed in modo incerto in tutte le azioni quotidiane, anche quelle più semplici. Eppure, questa medesima condizione di partenza contrassegna anche lo studente madrelingua, e persino l'educatore. Di fatto, per quanto ogni essere umano possa sperimentare o conoscere, e abbia già sperimentato o conosciuto fino al presente, tutto ciò sarà sempre solo un pezzo della realtà, non la realtà tutta intera.

Il testo lockiano non procede ulteriormente su questo punto, tuttavia, si potrebbe spingere la riflessione del filosofo inglese alle sue immediate conseguenze e avanzare quanto segue: non esiste la mia verità e il torto dell'altro, bensì esistono tante *semina verbi*, semi di verità, che ciascuna persona coglie in parte nel suo percorso di vita. Ulteriormente, la riflessione di Locke può portarci a dire che la visione del mondo propria dell'altro che mi è forestiero può essere un arricchimento per la mia ricerca personale e per il mio progetto di vita. L'apertura all'altro mi permette di acquisire un sapore che altrimenti, con le mie sole capacità, mi sarebbe negato. Le affermazioni di Locke non lasciano adito a dubbi: questi limiti conoscitivi segnano la nostra visione del mondo; di conseguenza, la nostra conoscenza rimane estremamente limitata rispetto a quanto effettivamente esiste. Scrive, infatti, il nostro:

> Il mondo sensibile e il mondo intellettuale sono perfettamente simili nel seguente aspetto: la parte dell'uno o dell'altro che possiamo vedere non ha alcuna proporzione rispetto a quella che vediamo e qualsiasi cosa possiamo raggiungere con i nostri occhi o con i nostri pensieri dell'uno o dell'altro, non è che un punto, quasi nulla, se paragonato al resto (*Ibidem*, p. 1039).

Lo sconforto a questo punto risulta inevitabile: sorge spontaneo chiedersi con quale pretesa possiamo sperare di poter educare altri ad orientarsi nel mondo, e con quale pretesa ci poniamo a desiderare che qualcosa avvenga.

Eppure Locke dedica un'ampia parte del suo *Essay* proprio al tema delle ambizioni. Pertanto, urge comprendere che cosa il nostro intenda per desiderio e che relazione egli colga tra l'atto del desiderare, l'oggetto di quest'atto e l'agire del soggetto desiderante.

4.5. Definizione lockiana di desiderio

Con queste parole Locke definisce il desiderio:

> Il disagio che un uomo scopre in se stesso in seguito all'assenza di qualche cosa, il cui godimento attuale porta con sé l'idea del diletto, è quel che si definisce desiderio che è più o meno grande, a seconda che il disagio sia più o meno veemente (*Ibidem*, p. 411).

Il desiderio umano, per Locke, ha una dinamica che si genera e che si spiega proprio a partire dal limite: un essere umano riconosce che un determinato ente può essere di valore per la sua persona, ma non può immediatamente possederlo. Quando occasionalmente l'oggetto di aspirazione si presenta, esso continua a generare piacere e soddisfazione. Esattamente la mancanza dell'oggetto spinge l'uomo alla ricerca. Questo è, per Locke, provare un desiderio. Il desiderio è un disagio, una mancanza, che muove la mente, ossia la porta a determinare una propria volontà:

> Che cosa muove la mente, in ogni caso particolare, a determinare il suo potere generale di dare un indirizzo verso questo o quel particolare movimento, oppure verso la quiete? A tale domanda rispondo che il motivo per continuare nella medesima condizione o azione è sola la soddisfazione attuale in esso presente; il motivo per cambiare è sempre un certo disagio, perché nulla ci indirizza a un cambiamento della condizione o a una nuova azione se non un certo disagio (*Ibidem*, p. 445).

Anche sotto l'aspetto del desiderio, come per quello del limite la condizione dello studente straniero è più evidente, eppure, proprio per questo, può risultare maggiormente vantaggiosa rispetto a quella dello studente madrelingua: lo studente non italofono è posto in una tale situazione di bisogno che lo spinge, con il dovuto supporto e accompagnamento, a migliorarsi, ad aprirsi molto più velocemente a nuovi incontri e a nuove conoscenze. Ciò è immediatamente evidente sul piano relazionale: l'assenza di legami già precostituiti rende la persona di origini straniere molto più disponibile a nuovi incontri[9]. Se il gruppo dei coetanei viene preparato ad

[9] Questa apertura straordinaria che contraddistingue lo straniero spinto dalla sua margi-

accogliere favorevolmente la diversità del nuovo arrivato e se l'ambiente classe non è contrassegnato dalla sola competizione reciproca, chi è straniero tenderà ad aprirsi, proprio perché assetato di una parola amica. Il suo andare verso l'atro non sarà gratuito, proprio in quanto suscitato da un bisogno, tuttavia, è un uscire da sé e un avvicinarsi a chi non si conosce[10].

Inoltre, il disagio di essere diverso può essere un vantaggio anche a livello conoscitivo. Il bisogno, infatti, rende non scontata la realtà, porta l'individuo a sviluppare la capacità di risoluzione dei problemi e, quindi, ad apprendere. Diversi sociologi del 900' hanno insistito su questo concetto, elaborando delle prospettive teoretiche originali. Uno di questi è senz'altro Robert Park. Egli, nel 1937 constatava che proprio il sentirsi un ibrido tra due culture antitetiche e l'essere posto ai margini rendevano la persona straniera estremamente ambiziosa, capace, in un senso negativo, di atteggiamenti devianti, ma anche, in un senso positivo, di atti notevolmente creativi e guidati da una impressionante «*keener intelligence*» (Park, 1965, pp. xvii–xviii). Questa teoria di Park, definita teoria dell'uomo marginale[11], è stata negli ultimi quindici applicata a gruppi di adolescenti frequentanti scuole multietniche. Adoperando i dati del *National Longitudinal Study of Adolescent Health*, Campbell e Eggerling-Boeck, in un primo momento, nel 2006, e, in seguito, Cheng and Lively, nel 2009, formularono delle proposte di confronto tra classi multietniche e classi monoetniche. Nel 2007, Doyle e Kao si focalizzarono invece sull'eventuale reazione o meno di fronte a pregiudizi razziali da parte di adolescenti provenienti da svariati ambienti etnici. Infine, nel 2010, Cheng e Klugman approfondirono il duplice radicamento degli adolescenti con doppia nazionalità e il loro sviluppo nella scuola.

nalità è un elemento che è stato notato già da Georg Simmel (1908).

[10] Diversi pensatori hanno teorizzato che fossero proprio gli stranieri i portatori dello spirito capitalista, ossia di quell'atteggiamento imprenditoriale, assetato di denaro e talvolta portato alla completa spregiudicatezza, sia nei confronti dei pericoli sia delle persone: Werner Sombart nel 1902 scriveva: «la migrazione sviluppa lo spirito capitalistico attraverso la rottura di tutte le vecchie abitudini e relazioni che essa implica. Di fatto non è difficile ricondurre tutti i processi psichici, che osserviamo nello straniero nella sua nuova patria e che ne fanno un buon imprenditore capitalista, ad un dato di fatto decisivo: che cioè il parentado, il paese, il popolo, lo stato, nei quali fino ad allora era racchiusa tutta la sua esistenza, hanno cessato di essere per lui una realtà. Se osserviamo che egli è dominato dagli interessi di guadagno, dobbiamo capire che non può essere altrimenti, poiché per lo straniero non è possibile accedere ad altre professioni: nel vecchio stato era escluso dalla partecipazione alla vita pubblica, il paese coloniale non ha ancora una struttura professionale. In terra straniera non è neppure possibile una vita comoda e spensierata: la terra straniera è desolata» (Sombart, 1902, p. 280). Simmel (1908) e Park (1928) indicavano come esempio classico di straniero l'ebreo che si emancipava dal ghetto prestando denaro ad interesse.

[11] Per un quadro di insieme sul dibattito relativo alla teoria dell'uomo marginale, dagli anni Quaranta del '900 al 2012, in questo e in altri ambiti, si veda Goldberg (2012).

Un'altra prospettiva che ha segnato il dibattito sociologico è quella di Alfred Schütz. Il pensatore austriaco nel suo famoso articolo, *Lo straniero*, ricorda che ogni membro nato o educato all'interno di un gruppo accetta come schema preconfezionato e standardizzato il modello culturale tramandato dal gruppo stesso. Questo modello è rassicurante per i membri e difficilmente viene messo da loro in discussione. Al contrario, «lo straniero, in ragione della sua crisi personale, non condivide le suddette premesse basilari. Egli diviene essenzialmente l'uomo che deve mettere in discussione praticamente tutto ciò che pare essere indiscutibile ai membri del gruppo a cui si è avvicinato» (Schütz, 1944, p. 19).

Una precisazione è a questo punto necessaria. Lo studente straniero in questione deve però scegliere di incontrare la cultura in cui si trova, accettando la sua condizione di disagio, vale a dire tollerando le inevitabili critiche e osservazioni, sia da parte dei suoi educatori, che dei suoi pari. Talvolta egli o ella dovrà essere anche un buon incassatore di fronte al pregiudizio dell'altro e non fermarsi ad esso[12]. Qualora ci sia l'incapacità di accettare di essere in condizione di minoranza o la presunzione che la propria cultura d'origine sia in fondo superiore a quella del paese ospitante, il disagio sarà vissuto sempre ed esclusivamente con vergogna, e gli altri saranno visti sempre ed esclusivamente come possibili nemici[13]. Tenendo ferma questa necessaria osservazione, rimane comunque valido il seguente punto: mentre per lo studente madrelingua si presenta di frequente la questione della motivazione e della costanza nello svolgimento dello studio, lo studente non

[12] «Per lo straniero che si avvicina (…) il modello del gruppo avvicinato non garantisce una possibilità oggettiva di successo, ma piuttosto una pura probabilità soggettiva che deve venire verificata passo per passo, ovvero, egli deve assicurarsi che le soluzioni proposte dal nuovo schema produrranno l'effetto desiderato anche per lui nella sua speciale posizione di estraneo e nuovo venuto. (…) In altre parole, per lo straniero il modello culturale del gruppo avvicinato non è un rifugio, ma un campo d'avventura, non è una questione scontata ma un tema d'indagine controverso» (Schütz, 1944, pp. 29-30).

[13] L'importanza della volontà da parte dello straniero ad aprirsi alla cultura ospitante era stata affermata ancora da Robert Michels (1933). Nella sua *Sociologia dello Straniero*, infatti, il pensatore tedesco constatava che solo reciproci movimenti di empatia, accompagnati da una costante volontà potevano permettere l'inserimento dello straniero tra i cittadini. Inoltre, sempre su questo tema della scelta della propria identità, segnalo le ricerche di Anna Rita Calabrò in particolare un suo saggio *Di che parliamo quando parliamo d'identità?* al paragrafo "Contro l'identità": «"Decidere l'identità", decidere ciò che si è e ciò che non si è, a chi si è simili e da chi si è dissimili, implica due operazioni contrapposte ma strettamente connesse: la separazione che gioca la carta del particolarismo e che costruisce l'identità sulla base di quelle caratteristiche che rendono il soggetto unico e irripetibile; l'inclusione che gioca la carta della generalità e riconosce appartenenze e somiglianze. L'identità dipende sempre da un insieme di decisioni e di scelte. Si tratta allora di decidere dove disegnarne i confini: cosa tagliare e come classificare, cosa assemblare e come costruire, cosa includere e cose escludere» (Calabrò, 2013).

italofono che ha compiuto lo sforzo di aprirsi, è determinato e spinto a migliorarsi, proprio perché posto in una continua tensione:

> Quando un uomo è perfettamente contento della condizione nella quale si trova, il che avviene quando è del tutto libero da qualsiasi disagio, quale azione, quale cura, quale volontà è rimasta in lui, se non quella di prolungare tale condizione? (…) Un piccolo bruciore ci spinge in modo più potente di quanto possa attrarci o sedurci la prospettiva di grandi piaceri (Schütz, 1944, pp. 29-30).

> Per quanto un uomo possa essere ben persuaso dei vantaggi della virtù e che essa è tanto necessaria a un uomo (…) tuttavia, fino a che egli non provi fame o sete per ciò che è giusto, fino a che non percepisca un disagio per tale mancanza, la sua volontà non sarà determinata a intraprendere alcuna azione per perseguire questo maggior bene professato (*Ibidem*, pp. 451-453).

Concludendo questa prima riflessione sulle parole di Locke, il bisogno e il limite proprio dell'essere estranei possono diventare una tensione che forgia la volontà dello stesso straniero a migliorarsi. Dimostrando ciò siamo già riusciti a contestare l'illusione che solo un essere illimitato, privo di bisogni, possa essere efficiente e felice: il primo e necessario passo verso la propria felicità passa per il disagio, un disagio che permette di distinguere ciò che è bene o male per la propria ricerca personale rispetto a ciò che è bene in generale[14].

4.6. Il rapporto tra desiderio e ricerca della felicità

Locke su questo punto insiste più volte: come non esistono idee vere a priori, così non esiste, per il filosofo inglese, una felicità assoluta, unicamente valida per tutti gli uomini. Questa presa di posizione Locke la giustifica prima di tutto riflettendo sull'origine del concetto di bene e di male. Un bene e un male si spiegano, secondo il nostro, a partire dal grado di piacere o di dispiacere che un certo evento suscita in ciascuno di noi. Nondimeno, non tutti i beni suscitano necessariamente in tutti un immediato desiderio:

> Se noi consideriamo correttamente ciò che chiamiamo *bene* e *male*, scopriremo ch'esso consiste spesso in un raffronto, poiché la causa di ogni minor grado di do-

[14] Questo ragionamento è alla base del pensiero anche di Merton, ricordato per diverse definizioni teoretiche, tra cui quella della deprivazione soggettiva – ogni soggetto ha una personale, soggettiva e non oggettiva, percezione delle proprie manchevolezze – a cui segue la teoria del gruppo di riferimento – ogni soggetto umano è membro di due gruppi sociali: quello a cui si appartiene (appartenenza) e quello a cui ambisce (Merton, 1968, pp. 287-338).

lore, come di ogni grado maggiore di piacere, possiede la natura del bene e viceversa. (…) Tuttavia ogni bene, seppur visto e apertamente manifestato come tale, non necessariamente muove in un uomo ogni particolare desiderio, ma solo quella parte o misura di esso che si considera e si ritiene come parte componente di quella felicità di cui egli, nei suoi pensieri attuali, si considera soddisfatto (*Ibidem*, pp. 451-453).

Da questo punto vista, ciascuno può perseguire costantemente la felicità e desiderare ciò che ne fa parte, può guardare senza alcun desiderio alle altre cose, pur se riconosciute come un bene, trascurarle ed essere felice pur essendone privo (*Ibidem*, pp. 451-453).

Locke propone il caso dello studioso che abbandona i propri studi perché spinto dalla fame e quello dell'Epicureo che decide di dedicarsi allo studio di una materia per sorprendere la propria dama. Sia il primo, sia il secondo, scelgono di dedicarsi a queste momentanee attività – il mangiare per l'uomo di scienza, e lo studio per l'uomo dedito ai piaceri – ma quasi controvoglia, vivendole come passaggi obbligati per arrivare al loro proprio scopo, benché di per sé entrambe queste attività siano positive e benevoli:

Non appena la fame e la sete provocheranno un disagio nell'uomo dedito allo studio, costui, la cui volontà non è mai stata determinata a perseguire alcun bene confortevole (…) indotta a ciò dal gusto piacevole che in tali alimenti si trova, a causa del disagio provato per la fame e la sete, è immediatamente determinato a mangiare e a bere, sebbene forse lo faccia con grande indifferenza, qualunque sia il cibo salubre che gli viene offerto (*Ibidem*).

Gli uomini possono avere, scrive testualmente Locke, *«a clear view of good»*, una chiara visione di bene, che influenza e stabilisce quali beni e quali disagi sono prioritari, in ordine di importanza. In questo è evidente quanto Locke sia lontano da una visione meramente utilitarista dell'etica e del desiderio: per quanto colleghi il bene al piacere, egli non riduce l'etica al calcolo del massimo piacere possibile, anzi, riconosce all'essere umano la totale libertà rispetto ai piaceri, persino quella di rifiutare il massimo piacere e di perdersi per disagi vani. Scrive, infatti, il nostro:

Se non fosse così non ci sarebbe posto per quelle azioni indifferenti e visibilmente di scarso valore verso cui la nostra volontà è spesso determinata e nelle quali volontariamente sprechiamo gran parte della nostra vita; e una tale remissione non sarebbe affatto coerente con una costante determinazione della volontà e del desiderio verso il massimo bene (*Ibidem*, p. 465).

Locke insiste ulteriormente su questa sua posizione: l'essere umano è talmente libero che la sua mente può suscitare e ingigantire determinati disa-

gi, ma può anche sospendere altri, compresi quelli fisiologici. Benché, infatti, l'uomo sia quotidianamente sottoposto da una successione di bisogni, che se non soddisfa non riesce a mantenersi in vita, tuttavia, egli può liberamente scegliere se soddisfarli immediatamente o posporli. Non sempre, dunque, il bisogno più grande e urgente obbliga un uomo o una donna a soddisfarlo.

> La mente in molti casi ha il potere di sospendere la realizzazione e la soddisfazione di uno qualunque dei suoi desideri, e può tenerli in sospeso tutti, uno dopo l'altro, di modo che sia libera di considerarne gli oggetti, di esaminarli da ogni lato e di confrontarli con altri. In questo consiste la libertà che possiede un uomo, e da un uso non corretto di tale libertà deriva tutta quella gran varietà di fraintendimenti, e nella faticosa tensione verso la felicità, mentre affrettiamo la determinazione della nostra volontà e ci impegniamo troppo presto prima di un esame opportuno (*Ibidem*, p. 469).

Nel percorso fin qui delineato, si giunge ad una duplice conclusione. In primo luogo, la nostra mente, per il filosofo inglese, possiede un'incredibile influenza e l'uomo è totalmente libero di assecondare o meno un disagio e la realtà che lo circonda. In secondo luogo, una libera volontà, che avvicina la singola persona alla sua felicità, è possibile solo attraverso una «libera volontà», «*free will*», ossia proprio attraverso la sospensione dei nostri desideri.

> Durante questa sospensione di un qualunque desiderio, prima che la volontà sia determinata all'azione e che l'azione (…) sia compiuta, noi abbiamo l'opportunità di esaminare, osservare e giudicare del bene e del male di ciò che stiamo per fare (…) e non è un difetto, ma una perfezione della nostra natura il desiderare, il volere e l'agire in modo conforme al risultato finale di un corretto esame (*Ibidem*, p. 471).

Da queste parole di Locke si coglie chiaramente che per il filosofo inglese esistono diversi gradi di desiderio umano e che l'uomo può essere felice solo quando esamina le sue aspirazioni, non quando pretende di soddisfarle tutte. Quest'ultima considerazione è un ulteriore avanzamento per un progetto di inclusione degli studenti non italofoni e di critica all'etica dell'illimitato. Locke sostiene, infatti, che se anche un essere umano fosse posto nelle condizioni di poter soddisfare ogni suo volere, ciò potrebbe essere controproducente per la sua stessa felicità: egli o ella potrebbe erroneamente dissiparsi in tante attività, ininfluenti rispetto alla sua soddisfazione, e potrebbe persino realizzare ciò che è il suo male. Ciò si verifica o per un errore di percezione – perché ciò che è male erroneamente pare un bene – o per ostinazione, vale dire perché si è guidati da una volontà non libera. Possedere dei limiti permette, all'opposto, di avere una concezione chiara di ciò che è possibile ottenere. Inoltre costringe una persona a defini-

re ciò che è il suo bene, rispetto alla propria ricerca personale, ossia che cosa è prioritario e necessario per lui o lei. Lo studente straniero, in quanto stimolato dal continuo disagio, non può che vivere continuamente questo dilemma. Egli o ella è costretto/a più dei suoi coetanei madrelingua a dare un nome preciso alle proprie priorità, pena il non fiorire mai come persona e il trovarsi sempre lacerato tra culture, lingue, e comunità differenti[15]. Il disagio di essere finito, e non l'essere illimitato, permette di avanzare e proseguire la propria ricerca. Altrimenti, si permane in un costante equilibrio, in cui si pretende di soddisfare qualsiasi richiesta propria o imposta da altri, equivalente però a un'inettitudine di definirsi: equivale a rimanere un'eterna potenza che non matura mai in un atto. Locke, a questo proposito, nel suo *Essay* distingueva tre diversi gradi di desiderio.

4.7. Gradazioni di desiderio

Ritornando al capitolo XX del II libro dell'*Essay*, il nostro distingue tra velleità, desideri possibili e desideri impossibili. Mi soffermo sulla prima categoria, velleità, che Locke definisce come segue:

> Il grado più basso del desiderio, il più prossimo a non esistere affatto, quando si prova un disagio così lieve per l'assenza di qualche cosa, che non induce l'uomo a spingersi più oltre se non ad augurarsela debolmente, senza ricorrere a un uso effettivo e rigoroso dei mezzi opportuni a conseguirla[16].

Si tratta cioè di un volere imperfetto, una pura aspirazione, a cui non segue alcuna progettazione. Sottolineo in questa occasione la specificità della terminologia che Locke sceglie di usare. Il termine "*velleity*" non era ancora un termine di uso comune nella lingua inglese. Secondo le ricerche di Nicola Abbagnano, Locke recupera questa terminologia dal latino *velleitas*, e più precisamente dalla *Summa Theologiae* I, q. 19, a. 6, ad. 1 di Tommaso

[15] Segnalo un saggio di Enzo Colombo, *Navigare le differenze*, dove l'autore riporta i risultati di una ricerca relativa a studenti frequentanti la scuola secondaria di secondo grado e nati da genitori stranieri o arrivati in Italia in età infantile/adolescenziale. Colombo, facendo riferimento alle interviste raccolte dai ricercatori, individua quattro possibili processi di identificazione tra cultura del paese di provenienza e cultura italiana, ossia quattro oscillazioni di identità: identificazione/chiusura etnica, marginalità, mimetismi, identificazione transnazionale. Ogni modello di oscillazione porta il singolo giovane emigrato a dare una determinata definizione di sé, sulla sua origine e sul suo gruppo di appartenenza (che può più o meno coincidere con la cultura originaria e includere o escludere quella italiana) (Colombo, 2005, pp. 83-101). Si veda anche Ricucci (2010) e Zanetti (2012).

[16] Locke J., *Essay,* p. 411.

D'Aquino (Si veda sul tema (Robiglio, 2002, pp. 43-52), con alcune differenze. Nel testo di Tommaso la *velleitas* si riferisce a Dio e al giudice e va ad identificare l'assoluta volontà, *absoluta voluntas*, il volere a priori, sganciato dall'analisi di casi specifici. In Locke la velleità è riferita esclusivamente all'uomo ed intesa nel senso di un puro volere, anche riferito ad un ente e ad una occasione determinati, a cui però non segue una scelta.

Da notare, inoltre, come Locke distingua tra velleità, ambito del potenziale, ossia come ciò che possibile ma che non è ancora stato scelto, dall'impossibilità. La volontà in entrambi i casi è bloccata, e il desiderio risulta dunque diminuito, ma per cause diverse: nel primo caso è la volontà che si autolimita, nel secondo è per la mancanza di libertà, l'essere sottoposto ad un'esplicita necessità.

4.8. Il giudizio in rapporto al desiderio

Infine, vorrei sottolineare il ruolo che Locke assegna al giudizio relativamente al tema del desiderio. Desiderare, per il nostro, implica necessariamente non limitarsi al dato di fatto, perché si desidera solo ciò di cui si è privi. L'atto del desiderio non appartiene, dunque, alla sfera della ragione, perché quest'ultima si lega alla sola esperienza di un ente presente; tuttavia, per Locke, l'atto del desiderio non ricade neanche nell'irrazionalità. Esso al contrario è legato ad un calcolo, anche molto preciso, di quelli che sono i propri limiti e le necessità esterne a cui il soggetto agente è sottoposto. Si tratta, secondo Locke, di un atto che ricade nell'ambito del giudizio, vale a dire di tutto ciò che supera la ragione.

> Il giudizio è la facoltà che Dio ha dato all'uomo per supplire alla mancanza di una conoscenza chiara e certa nei casi in cui non la possa conseguire: col giudizio la mente presume che le sue idee siano in accordo o in disaccordo o (…) che una proposizione qualsiasi sia vera o falsa, senza percepire un'evidenza dimostrativa nelle prove (Locke, 1689, p. 1229).

Il giudizio è, infatti, quella capacità che permette di procedere nell'oscurità, sulla base di ciò che è stato riconosciuto come più probabile e come prioritario per sé.

> Dio ha posto qualcosa in piena luce e ci ha dato qualche conoscenza certa, sebbene limitata a poche cose, probabilmente come un assaggio di ciò di cui le creature intellettuali sono capaci e per suscitare in noi il desiderio di uno stato migliore e lo sforzo per ottenerlo: così per la maggior parte di ciò che ci interessa, ci ha concesso solo il crepuscolo (…) della probabilità (*Ibidem,* p. 1227).

Stimolare un minore, soprattutto un minore con BES, ad esprimere i propri desideri, richiede dunque non il possesso di una chiara visione a largo raggio, ma il coraggio di scrutare le proprie ombre, ossia, i propri limiti[17].

4.9. Conclusione: perché adoperare il pensiero di Locke in un progetto di orientamento

Il filosofo classico da me scelto, di fatto, è molto lontano rispetto alle dinamiche della società contemporanea. Inoltre, anche relativamente al tema del desiderio e delle teorie sulla conoscenza, Locke vive molto tempo prima rispetto a Freud e alla nascita di discipline quali la neuroscienza e l'antropologia culturale; pertanto, il metodo analitico del nostro autore, relativamente all'interiorità umana e ai processi di riconoscimento, risulta semplificatorio rispetto alle analisi proposte da queste discipline. Personalmente – pur consapevole dei dati di fatto sopracitati – due sono i motivi per cui ho scelto questo autore in relazione al tema del limite e ho riproposto i suoi pensieri a favore di una scuola inclusiva.

Il primo è che il pensiero di Locke ci permette di uscire da una lettura troppo manualistica dell'epoca moderna: non è corretto dire che l'uomo moderno a priori rifiuta l'esistenza dei limiti umani; ci sono stati pensatori di quell'epoca che proprio a partire dai limiti hanno scelto di orientare il loro sguardo. Il secondo motivo che mi ha portato a Locke è proprio la sua volontà di intendere il limite come un catalizzatore e un orientamento del desiderio. Ritengo che una seria riflessione su questo aspetto potrebbe essere un primo fondamentale passo per rendere la scuola di fatto inclusiva: chi è docente o educatore è chiamato a convertire il proprio sguardo. Infatti, perché il sistema scolastico sia inclusivo, è necessario che lo studente straniero non sia valutato meramente come una persona mancante di parola – se così fosse, a lungo andare si tornerebbe a stimarlo alla maniera di un problema che deve essere gestito – ma come una persona che è una potente opportunità, per sé e per il gruppo classe. Infatti, ogni essere umano, non solo il migrante, può diventare un ibrido tra relazioni contraddittorie da risolvere, e deve faticosamente arrivare a dare un nome alle proprie priorità e al gruppo a cui si sente chiamato di appartenere[18]. Ciò si dà in un duplice senso.

[17] Non solo lo studente straniero si muove passo dopo passo sulla base di ciò che è ritenuto più probabile, ma ogni essere umano è obbligato a questo movimento incerto, nei confronti di ogni scelta futura. Questo punto verrà ripreso nella conclusione.

[18] Com'è noto, questa è la definizione che Robert Park, influenzato anche dal pensiero di George Simmel, dà di *stranger* nel suo articolo *Human migration and the Marginal Man*. Riprendo in questa sede la sua definizione ma la riferisco a diverse categorie di individui,

In un primo senso, come già affermato da Schütz (1944), Merton (1949) ma anche Norbert Elias (1965)[19], per straniero non si dovrebbe intendere solo l'immigrato, ma qualsiasi uomo o donna che si ritrova ad essere un *outsider* rispetto al gruppo che avvicina e a cui ambisce: anche il disoccupato che cade nella povertà, il lavoratore fuori sede, e persino il futuro sposo che incontra per la prima volta la famiglia della sua fidanzata ricadono nella categoria di *strangers*[20]. Dunque, in un primo senso, esistono stranieri che sono membri interni al gruppo sociale: a chiunque può capitare, nell'arco della sua vita, di trovarsi in tale condizione, anche senza uscire dai propri confini nazionali e senza cadere in uno stato di urgente crisi. In un secondo senso, come ci suggerisce l'*Essay* di Locke, ogni uomo conosce il mondo esterno tanto quanto conosce se stesso: di entrambi ha una percezione infinitesimale.

Le domande e le richieste di riconoscimento dello studente neoarrivato sono, perciò, un prezioso spunto per un percorso di orientamento che vuole arrivare a toccare l'essenza profonda dei discenti; esse, infatti, risvegliano dall'apatia, dall'indifferenza, proprie di chi è molto giovane e vive in una situazione di eccessiva sicurezza. Inoltre, con la sua sola presenza, la persona straniera porta ad un confronto che può essere estremamente arricchente, per quanto difficoltoso e talvolta conflittuale, sulla nostra identità: come constatava già George Simmel (1908), lo straniero «costringe la società ad autodefinirsi». Le nostre modalità di comunicazione, le nostre parole, le nostre priorità, proprio perché non gli sono abituali, diventano nuovamente oggetto di discussione e di studio. La parola da banale *flatus vocis* torna così ad essere, tanto per lo studente straniero tanto per l'italiano madrelingua, un'epifania del pensiero e della tradizione che vi è dietro.

seguendo le riflessioni di altri classici della sociologia, che cito di seguito.

[19] È uno studio su un particolare quartiere Winston Parva dove a residenti di più lunga data si aggiungono nuove famiglie operaie giunte dalla campagna. Tutta l'opera illustra le leggi non scritte che regolano quella località inglese e i pregiudizi che accompagnano i nuovi arrivati.

[20] Quest'ultimo esempio ricorre nell'opera già citata di Schutz (1944, p. 12): «Il termine "straniero" indicherà un individuo adulto del nostro tempo e della nostra civiltà che tenti di venir permanentemente accettato o almeno tollerato dal gruppo a cui si avvicina. L'esempio preminente della situazione sociale presa in esame è quello dell'immigrato, e le analisi che seguono, per motivi di comodità, sono elaborate con a mente questo esempio. Ma la loro validità non è affatto limitata a questo caso specifico. Chi fa richiesta di appartenenza ad un circolo esclusivo, il futuro sposo che vuole essere ammesso nella famiglia della fidanzata, il figlio dell'agricoltore che entra al college, il cittadino che si installa in un ambiente rurale, la recluta che si arruola nell'esercito, la famiglia di un lavoratore ingaggiato per lo sforzo bellico che si trasferisce in una città in espansione – sono tutti stranieri secondo la definizione appena fornita».

Bibliografia

AA. VV. (2004), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, a cura di Cesareo V., Vita e Pensiero, Milano.

Bauman Z. (2005), *Globalization: The Human consequences*, Polity Press, Cambridge.

Berger Peter L., Berger Brigitte, Kellner H. (1973), *The Homeless mind*, Random House, New York.

Bontadini G. (1996), *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano.

Bosisio R., Leonini L., Colombo E., Rebughini P. (2005), *Stranieri & italiani. Una ricerca tra gli adolescenti figli di immigrati nelle scuole superiori*, Donzelli, Roma.

Calabrò A.R. (2013), "Di che parliamo quando parliamo d'identità?", *Quaderni di Sociologia*, 63 online dal 01 dicembre 2013, consultato il 15 agosto 2019. Testo disponibile al sito: http://journals.openedition.org/qds/422

Campbell M.E., Eggerling-Boeck J. (2006), "'What about the Children?' The Psychological and Social Well-Being of Multiracial Adolescents", *Sociological Quarterly*, 47(1): 147-173.

Cheng S., Lively K.J. (2009), "Multiracial Self-Identifi cation and Adolescent Outcomes: A Social Psychological Approach to the Marginal Man Theory", *Social Forces*, 88, 1: 61-98.

Cheng S., Klugman J. (2010), "School Racial Composition and Biracial Adolescents'School Attachment", *Sociological Quarterly*, 51, 1: 150-178.

Doyle J.M., Kao G. (2007), "Are Racial Identities of Multiracials Stable? Changing Self-Identification among Single and Multiple Race Individuals", *Social Psychology Quarterly*, 70, 4: 405-423.

Elamé E. (2012), *Pedagogia interculturale. Il concetto di (co)integrazione fondato sui diritti e doveri dei nativi e migranti*, La società formativa, Pensa Multimedia, Lecce.

Elias N., Scotson J.L. (1965), *The Established and the Outsiders*, Sage, Londra; trad. it. a cura di Perulli A., Cioni E. (2004), *Strategie dell'esclusione*, Il Mulino, Bologna.

Giuntini C. (2015), *Presenti a se stessi. La centralità della coscienza in Locke*, Le lettere, Firenze.

Granata A. (2018), *La ricerca dell'altro. Prospettive di pedagogia interculturale*, Carocci, Milano.

Goldberg C.A. (2012), "Robert Park's Marginal Man: the career of a concept in American sociology", *Laboratorium*, 4, 2: 199-217.

Ines D. (2014), *L'evoluzione dell'Insegnante di sostegno. Verso una didattica inclusiva*, Erickson, Trento.

Locke J. (1689), *An Essay concerning Human Understanding*, trad. it. a cura di Cicero V., D'Amico M. G. (2004) *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani il Pensiero Occidentale, Milano.

Mantovani D. (2015), "Legami e origini", *Quaderni di Sociologia (Online*), 67 | online dal 01 luglio 2015, consultato il 12 agosto 2019. Testo disponibile al sito: http://journals.openedition.org/qds/343

Merton R.K. (1949-1968), *Social theory and social structure*, III voll. The Free Press; trad. it. a cura di Marletti C., Oppo A. (2000), *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna.

Michels R. (1933), *Sociologia dello straniero*, Aragno, Torino.

Pacelli D. (2013), *Il senso del limite. Per un nuovo approccio alla sociologia critica*, Carocci, Roma.

Pagani P. (2012), *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes Editrice, Napoli.

Park R.E. (1928), "Human migration and the marginal man", *American Journal of Sociology,* 33, 6: 881-893.

Passerini A., Talamoni M. (2012), *Migranti: transculturalità ed esperienza immaginativa*, Roma, Alpe.

Ricucci R. (2010), *Italiani a metà. Giovani stranieri crescono*, Il Mulino, Bologna.

Robiglio A.A. (2002), *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano.

Schütz A. (1944), "The Stranger: An Essay in Social Psychology", *American Journal of Sociology*, 49: 6, 499-507; trad. it. a cura di Leo Budinich (2013), *Straniero. Un saggio di psicologia sociale*, Asterios, Trieste.

Simmel G. (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Dunker & Humblot Berlin, trad. it. a cura di Cavalli A. (1989), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano.

Sombart W. (1902), *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart,* Duncker & Humblot, III voll., trad. it. a cura di Cavalli A. (2014), *Il Capitalismo Moderno*, Ledizioni, Milano.

Stonequist, E.V. (1937), *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict*, Russell & Russell, New York, ed. aggiornata al 1965.

5. Oltre noi stessi. Sociologia del limite nella procreazione medicalmente assistita

di *Daniela Bandelli*

5.1. Introduzione

Il concetto sociologico di limite significa ‘misura’, ‘confine ideale, soglia che determina il verificarsi o no di un fenomeno, «demarcazione e insieme dichiarazione di quanto è noto rispetto a quanto non lo è in un universo di senso» (Pacelli, 2013, p. 17). Esso permette di ragionare sulle azioni che si compiono in presenza di condizioni ritenute in una determinata società necessarie, sulle conseguenze di un’azione compiuta in assenza di tali condizioni e sui processi che portano nel tempo a ritenere le stesse condizioni non necessarie per il compimento di un’azione.

Il limite tecnicamente superabile apre a nuovi scenari possibili ma questi non necessariamente vengono percorsi: strutture sociali, credenze e sistema di valori accompagnano l’uomo in un processo di autolimitazione, considerato da sociologi classici, come Durkheim e Simmel, e contemporanei, come Pacelli e Magatti, necessaria alla convivenza sociale e all’esercizio della libertà: cedere alla sete di infinito, alla sete di agire a prescindere dalle condizioni che fondano la legittimità dell’azione, porta a disgregazione sociale e anomia; il superamento del limite come slancio reattivo di libertà non sempre produce bene comune, bensì può portare ad abuso.

Magatti (2018) evidenzia come la società in cui viviamo sia contrassegnata da una cultura dell’illimitato, dove si esclude l’idea che possa esistere qualcosa di non manipolabile, e dove l’azione compiuta al di là delle condizioni imposte dalla natura (o dalla convenzione sociale) viene elevata a valore; l’uomo si pensa al di là della natura[1], non appartenente a essa, controllore di una scienza a servizio della potenza umana, ovvero a servizio dell’ampliamento dell’azione (Magatti, 2018).

[1] Come in seguito chiarirò, il concetto di natura umana su cui si sviluppa la tesi di questo scritto, è attinto dal pensiero di Habermas e Fromm.

Questa tendenza sta contaminando le più intime funzioni umane e la concezione stessa di Uomo: l'intervento biomedico nella procreazione è incoraggiato come azione necessaria alla realizzazione di un'ambizione genitoriale quando essa non è possibile per vie naturali, ovvero quando tale ambizione non è realizzabile senza ricorrere alla scomposizione e/o esternalizzazione di una o più fasi della procreazione (dal concepimento alla nascita) (Donati, 1999).

Ritengo che in questa corsa alla genitorialità venga perso di vista il protagonista dell'azione procreativa, che è l'Uomo, nella forma di bambino: vedremo che le diverse modalità di procreazione medicalmente assistita (PMA) comportano il superamento di diversi limiti, fino al punto, nel caso della Gestazione per altri (GPA), in cui viene superata l'inviolabilità della diade partoriente-neonato[2].

Se da una parte «la cultura dell'illimitato sposa la cultura moderna in quanto separa la libertà dalla responsabilità e cerca per questa strada l'emancipazione dal condizionamento sociale» (Pacelli, 2013, p. 49), d'altra parte è proprio l'insieme di norme e narrazioni a spingere l'individuo a superare certi limiti e non altri, percorrendo determinate strade e non altre (Riesman, 1989), e addirittura a invitarlo a dare retta a certe sensazioni e non ad altre, e a indicargli come interpretarle e modificarle (Hochschild, 2012). L'idea che tutto possa essere modificabile, perfino il modo in cui si viene al mondo, che è atto costitutivo dell'identità, spinge gli individui a compiere l'azione procreativa in assenza delle sue condizioni di base, fino al punto da ritenere superflua la continuità della relazione partoriente-neonato.

Se è vero che nella società tecnica l'inviolabilità della natura umana non costituisce un limite all'azione (in quanto viene disconosciuta l'appartenenza dell'umano all'ordine della natura), va anche tenuto in conto che nella stessa società (che solo tecnica non è) l'autolimitazione e la sanzione sociale vengono incoraggiate da messaggi di condanna alla violenza nei confronti di selezionate categorie di vittime (tra queste donne e bambini in primis, ma anche animali e ambiente).

In questo saggio ipotizzo che il progressivo superamento dei limiti consentiti tecnicamente dalla PMA riesce ad estendersi anche alla GPA perché, nella rappresentazione pubblica di questa pratica in espansione, l'intenzionale e ineludibile separazione del neonato dalla gestante rimane invisibile e non le viene attribuito il significato di violenza sul bambino. Quella di violenza infatti è una categoria che, sebbene sfuggente a una precisa defini-

[2] Scelgo il termine "diade partoriente-neonato" anziché l'espressione tradizionale "diade madre-figlio" in quanto nella GPA il feto non appartiene biologicamente alla gestante, la quale non è nemmeno la madre sociale/legale del bambino.

zione sociologica, esercita una funzione sanzionatoria, efficace quindi a porre limiti all'azione.

Nella prima parte inquadro la PMA come una pratica che modifica il rapporto tra natura e cultura, in cui la naturalità dell'umano viene fagocitata dalla cultura; raggruppo poi i principali tipi di PMA in quattro livelli con gradi progressivi di complessità e per ciascuno identificherò quelli che a mio parere sono i limiti superati. Nella seconda parte tratto il tema della violenza, mettendo in evidenza le sue aderenze con il concetto di limite e ripercorrendo l'accrescimento di una certa sensibilità nei confronti della violenza su donne e bambini. Nella terza parte propongo di leggere la GPA come una forma di violenza sul bambino e nella quarta rintraccio alcune possibili spiegazioni della sua invisibilità. Nelle conclusioni ipotizzo che la categoria di violenza sul bambino possa fare da argine alla violenza sulla natura umana[3].

5.2. Il superamento dei limiti con la procreazione artificiale

La PMA comporta il superamento di limiti diversi, in base al tipo di tecnica utilizzata (in vivo o in vitro), del ricorso a gameti della coppia (omologa) o di terzi (eterologa), e dell'esternalizzazione della gravidanza (GPA). Individuo quattro livelli: in ciascun livello, alcune condizioni che nella procreazione naturale sono necessarie, e che delimitano le possibilità dell'azione umana diretta alla generazione di una nuova vita, diventano superflue. Rimosso l'argine delle condizioni, l'azione sconfina in uno spazio nuovo, in origine indisponibile all'interferenza dell'arbitrio umano.

Secondo Habermas (2002), applicando l'ingegneria genetica alla procreazione si mette in gioco la natura umana, che è costituita da una compresenza di natura e cultura, quali sfere separate: l'essere umano si forma prima nello spazio della natura (vita intrauterina, incluso il concepimento) e poi nello spazio della cultura con il processo di socializzazione, che per

[3] Il ragionamento qui proposto non implica negare la violenza che esiste nella natura, né la violenza compiuta dagli esseri umani, incluse donne e madri (Bandelli, 2016). Perciò, quel distacco ineludibile della diade partoriente-neonato che discuterò nei seguenti paragrafi non è da intendersi contro-natura in senso moralista, dove alla natura viene assegnato il segno positivo e a una serie di pratiche non convenzionali il segno negativo. Il mio ragionamento si basa sulla constatazione che la violenza (quale concetto sociologico) è condannata socialmente e che il distacco della diade è un atto violento (compiuto per soddisfare la volontà degli adulti), che però non genera indignazione sociale in quanto minimizzato nella rappresentazione della GPA. Alla legittimazione sociale della pratica concorre inoltre l'immaginario illuministico di un essere umano che non appartiene alla natura ma la domina dall'esterno, immaginario che rende invisibile la manomissione della natura umana operata dalle PMA e in particolare dalla GPA.

compiersi ha bisogno della coscienza di sé quale organismo «naturalmente divenuto» (Habermas, 2002, p. 48). Questa coscienza viene minata, e la corrispondenza intuitiva con gli altri esseri viventi interrotta, quando l'individuo è «tecnicamente prodotto», cioè quando è il risultato dell'azione procreativa compiuta attraverso l'intervento sulla materia vivente, senza rispetto delle dinamiche auto-regolamentative dello spazio della natura, non ancora completamente comprese dalla scienza (Habermas, 2002, p. 48)[4]. In questa prospettiva, che è anche quella di Fromm (2018)[5], nel momento in cui l'essere umano viene oggettivato, cessa di essere Uomo. Oltre all'essere generato in uno spazio indisponibile, altra configurazione di fondo dell'umano è l'essere concepito da un padre e da una madre, dalla quale si nasce.

In tutti i livelli di PMA la forza che porta al superamento dei limiti è la stessa: il desiderio o intenzione cosciente da parte di uno o due soggetti di avere un figlio biologico. La procreazione diventa un fatto meramente meccanico di assemblaggio di materiali biologici, che avvia una scissione del corpo dalle altre componenti dell'essere umano (spirito e mente) (Le Breton, 1999). La filiazione con la PMA diventa volontaristica, a-relazionale e presuppone la disponibilità dei gameti (Nicolussi, 2018). Se nei primi due livelli (omologa in vivo o in vitro) i limiti infranti attengono al concepimento e quindi alla relazione degli adulti, nei successivi (eterologa) coinvolgono anche la storia del terzo soggetto: la genitorialità sociale del bambino e la sua esperienza relazionale.

Nel primo livello troviamo l'inseminazione artificiale. Essa permette il concepimento in assenza della relazione corporea tra due esseri umani, di sesso diverso. In questo livello il concepimento si trasforma da fatto intimo a fatto tecnico e artificiale, nelle mani di terze persone che fungono da mediatori: le azioni dei tecnici[6] si sostituiscono alla relazione dei genitori, corporea e totale.

[4] Il ragionamento di Habermas si ispira al concetto di nascita come 'cominciamento' sviluppato da Arendt. Per una discussione più ampia delle conseguenze che la mancata coscienza di essere stati generati in uno spazio indisponibile può avere sulla libertà delle generazioni future rimando a un saggio sulla GPA scritto con Consuelo Corradi (Bandelli e Corradi, 2019).

[5] Nella prospettiva umanista di Fromm, l'essenza umana è la «contraddizione fra l'uomo in quanto animale nell'ambito della natura e l'uomo in quanto *unicum* in questa stessa natura perché cosciente di se stesso. Consapevole della sua separatezza [..] deve trovare nuove strade per unirsi con la natura e con il suo simile […] e se non trova il modo di superare tale separazione e di raggiungere l'unione, questo uomo impazzisce» (Fromm, 2018, p. 73). Attraverso la ragione e l'amore, «facoltà specificamente umane» è possibile secondo Fromm realizzare tale obiettivo (p. 74).

[6] Manipolazione degli spermatozoi e inserimento di questi nella cavità uterina.

Nel secondo livello troviamo la fecondazione in vitro[7]. Il limite che viene oltrepassato è quello della corporeità del concepimento, che oltre ad avvenire in assenza di relazione si compie anche fuori dal corpo della donna.

Al terzo livello troviamo la fecondazione eterologa, che si può avvalere di entrambe le tecniche viste fin qui[8]: il concepimento oltre a volontaristico e a-relazionale si spinge anche a produrre una frammentazione delle genitorialità e una auto-attribuzione del ruolo genitoriale dettato dall'intenzione (Nicolussi, 2018). Con l'eterologa si oltrepassa il limite della coincidenza tra genitori biologici e sociali, della bigenitorialità (nel caso in cui la donna si serva di un donatore per crescere da sola il figlio), della bigenitorialità di sessi diversi (nel caso in cui la donna si serva di un donatore per poi crescere il figlio con un'altra donna), e nel caso gli ovociti non appartengano alla gestante viene superato un ulteriore limite ovvero la corrispondenza tra gestante e madre biologica. In tutti questi casi l'eterologa introduce la negazione al bambino della relazione con uno dei suoi due genitori biologici e, con il venir meno di questa relazione, gli viene negata anche la conoscenza della sua identità e dei suoi antenati[9]. A questo livello quindi, la PMA introduce nel novero dei poteri strumentali del soggetto che vuole diventare genitore l'amputazione della relazione tra il figlio e un suo genitore biologico: questa relazione è ritenuta sacrificabile e superflua rispetto alla legittimità dell'intenzione/ambizione genitoriale. Va riconosciuto che questo tipo di superamento del limite si può verificare anche senza il ricorso della PMA: per esempio quando la madre biologica dà in adozione il figlio, quando il padre biologico abbandona la donna che ha messo incinta, oppure quando una donna pianifica di rimanere incinta da un uomo (informato o meno) che poi viene escluso dalla genitorialità sociale del figlio.

Al quarto livello troviamo la GPA, detta anche utero in affitto, che nel mondo si sta affermando come una pratica procreativa, nonché come una forma di lavoro femminile (Cooper e Waldby, 2014), in rapida espansione e con una crescente legittimazione sociale[10]. Fatta eccezione per le campagne

[7] La fecondazione in vitro può prevedere sia l'unione spontanea dei gameti sia l'immissione attraverso una cannula dello spermatozoo nell'ovulo (intracitoplasmatica).

[8] Nell'eterologa uno dei due gameti non appartiene alla coppia di genitori di intenzione o sociali.

[9] Questa conoscenza non è riducibile all'informazione sull'identità del donatore/donatrice che il figlio può ricevere a un certo punto della sua vita; per conoscenza si intende conoscenza della persona-genitore, non soltanto del suo nome e cognome.

[10] Esistono due tipi di surrogazione di maternità (*surrogate motherhood*), tradizionale e gestazionale (*gestational surrogacy*). Entrambe dal punto di vista procedurale sono eterologhe, di solito intracitoplasmatiche, nel primo caso l'ovulo appartiene alla gestante, nel secondo caso no poiché appartiene alla madre di intenzione oppure a una fornitrice esterna. In entrambi i casi al momento della nascita la gestante cede il bambino, il quale viene conse-

di mobilitazione transnazionali che chiedono la messa al bando universale della GPA, ed eccetto l'introduzione di alcuni limiti nelle legislazioni di paesi come l'India e la Tailandia, dove il mercato per coppie straniere si era espanso a tal punto da andare fuori controllo, l'atteggiamento prevalente sembra essere quello di una progressiva accettazione della pratica (sebbene a condizioni variabili, che si traducono in regole più o meno restrittive o favorevoli al mercato) (Bromfield e Rotabi, 2014; García, 2016; Klein, 2018)[11].

Quale limite viene superato con la GPA[12]? Il limite inedito che questa pratica oltrepassa sta nell'unitarietà tra gestante, madre biologica e madre sociale: la GPA comporta, in modo inevitabile, che un neonato venga allontanato dal corpo nel quale si è sviluppato per nove mesi e che venga consegnato ad altre persone, di cui una almeno, di solito, è suo genitore biologico. Si tratta di una frattura intrinseca alla pratica (Allen, 2018), che nessuna legge restrittiva può eliminare, ed è strumentale alla realizzazione del desiderio genitoriale (forza propulsiva di tutti i livelli di PMA).

È bene ricordare che la frattura della relazione tra nascituro e gestante non è un fatto che si produce unicamente attraverso la GPA, ma può avvenire altresì nello spazio sociale non mediato dalla tecnica. Si ha quando la donna decide, autonomamente o sotto condizionamento, oppure viene obbligata perché ritenuta incapace, di dare il neonato in adozione, oppure quando il bambino viene sottratto subito dopo il parto per essere venduto, dato in adozione o affido, senza il consenso della madre; nelle *baby-factory* in Nigeria dove le donne vengono ingravidate e forzate a vendere i bambini (Alabi, 2018); in passato in Australia i figli di donna aborigena e padre bianco venivano allontanati e fatti crescere nelle missioni; gli Stati Uniti adottano una politica di separazione delle migranti irregolari dai figli e la stampa riporta che ciò avviene in alcuni casi anche per i neonati. Ho ricor-

gnato ai genitori di intenzione. La prima tipologia di surrogazione è praticata raramente, mentre è sulla seconda forma che si è creato un mercato transnazionale di 6 miliardi di dollari in cui partecipano agenzie, avvocati, psicologi, e cliniche della fertilità (Rudrappa, 2015). Il numero totale di bambini nati da surrogazione fino al 1992 era stimato in 4000, oggi questo numero viene superato ogni anno dai soli mercati statunitense e indiano (Danna, 2017).

[11] Tra gli aspetti dibattuti è se la GPA possa essere praticata solo nel caso in cui la madre di intenzione abbia conclamati problemi di salute, o debba essere una scelta della donna che per esempio preferisce delegare la gravidanza per impegni professionali o esigenze estetiche; se possa essere accessibile solo a coppie eterosessuali o anche da omosessuali e single; se la gestante debba essere un'amica o parente della coppia di intenzione, lo debba fare gratuitamente oppure possa essere, come nella stragrande maggioranza dei casi accade, una donna reclutata dalle agenzie e da queste pagata.

[12] Tra quelli esposti nelle pratiche precedenti: la corporalità e relazionalità del concepimento e la corrispondenza tra gestante e madre biologica; in alcuni casi si ha anche il superamento della bigenitorialità di sessi diversi, e anche della corrispondenza di genitori biologici e sociali.

dato alcuni esempi offerti dalla storia e dal presente: in tutti questi casi la gestante è anche la madre biologica, la frattura è creata senza il suo consenso, con l'imposizione della forza o l'inganno, tranne nel caso dell'adozione volontaria, che si distingue comunque dalla GPA in quanto il bambino dato in adozione non è stato concepito con l'intenzione di separarlo dalla madre. Tutte queste pratiche appartengono al campo della devianza, alcune della violenza e/o del crimine, sanzionate socialmente, o comunque non ritenute normalizzabili o desiderabili come invece accade oggi per la GPA. Nelle pratiche ricordate, la relazione tra madre/gestante e bambino, idealmente indissolubile, costituisce il limite: esso viene oltrepassato in casi particolari di necessità (adozione) e in altri casi provoca dissenso o condanna.

Come mai nella GPA la medesima relazione perde la funzione di limite all'azione? Addirittura, il superamento di questo limite, ovvero l'interruzione della relazione della diade, diventa elemento fondativo di una pratica sociale in espansione. Nelle prossime sezioni tenterò di rispondere a questo interrogativo, ipotizzando che una mancata concettualizzazione della frattura della relazione partoriente-neonato quale forma di violenza sul bambino abbia un peso importante nella legittimazione sociale della pratica.

5.3. La violenza come limite all'azione

Il concetto di violenza è forse uno dei più elastici e sfuggevoli delle scienze sociali, ambito in cui non si è giunti a un consenso su una possibile definizione che tracci in modo preciso un recinto nel quale includere o escludere via via una serie di atti. L'interpretazione oscilla tra una versione minimalista, che include solo gli atti intenzionali di forza eccessiva che provocano danno fisico a un'altra persona, e un'interpretazione comprensiva di azioni anche non intenzionali, del cui male non sempre l'esecutore è consapevole, che non necessariamente procurano danni fisici, ma che tuttavia limitano l'espressione potenziale di una persona (Bufacchi, 2005). Intenzionalità, consapevolezza dell'arrecare danno da parte dell'esecutore, ed esercizio della forza non sono elementi necessari affinché un'azione venga intesa come una forma di violenza, nelle sue accezioni meno restrittive[13].

[13] Inoltre, se la presenza di almeno una vittima è necessaria per poter parlare di violenza, non sempre è identificabile un chiaro carnefice: per questi casi sono stati introdotti i concetti di violenza strutturale, cioè l'impedimento, da parte di strutture sociali e istituzioni, della soddisfazione dei bisogni umani (Galtung, 1969), e quello di violenza simbolica, ossia l'imposizione di un'idea (Bourdieu e Passeron, 1997). Rimanendo nell'ambito della violenza tra individui, la riflessione sociologica si è sviluppata operando delle distinzioni in base al tipo di vittima (violenza sulla donna, sui bambini, sugli anziani, ecc.), alla dimensione dell'es-

Nell'interrogarsi sul perché esista la violenza nella società sono state elaborate varie prospettive. Ne ricordo alcune: la violenza come sfogo degli istinti che si sarebbe ridotto progressivamente con il processo di civilizzazione (Elias, 1988); come manifestazione spettacolare del potere nella punizione del deviante o criminale (Foucault, 1976); come marchio estremo di una soggettività alla ricerca di senso (Wieviorka, 2005); come risultato di una relazione interpersonale in cui concorrono fattori di stress, comportamenti rituali, condizioni sociali (Collins, 2009); e come espressione del potere dell'aggressore in quanto appartenente a un gruppo sociale avvantaggiato rispetto a quello della vittima, per esempio i maschi sulle femmine (Dobash E.R. e Dobash R.P., 1998). Prevalentemente la violenza è stata teorizzata come un mezzo, una forma di azione funzionale al conflitto, al controllo sociale o al potere individuale; un'altra prospettiva la concepisce anche come forza sociale generatrice di potere, che colma il vuoto tra identità individuale e collettiva (Corradi, 2009).

La violenza quale concetto sociologico, cioè come concetto che spiega le relazioni tra i soggetti, presuppone quello di limite: l'altro viene violato quando la relazione ha una dimensione di eccesso, che va in contrasto con la sua volontà, integrità e benessere, elementi che possiamo immaginare come uno scudo protettivo, oltre il quale l'interferenza dell'azione altrui non si dovrebbe spingere; quando accade si dà luogo a un abuso.

Nel formulare questo ragionamento mi richiamo alla concezione di libertà relazionale proposta tra gli altri da Simmel (1983) e richiamata da Pacelli (2013). L'autore tedesco esprime una visione della relazione intrisa di delicatezza: anche soltanto usare il nostro ragionamento costituisce un'invasione dell'altro, un'invasione che però è intrinseca alla relazione, ineliminabile, che abbiamo diritto a esercitare in quanto esseri sociali. Oltre a questa invasione necessaria si rischia di invadere la parte dell'altro che solo a lui spetta rivelare e aprire alla possibilità di essere modificata dall'interazione. L'autolimitazione reciproca dà forma al campo di azione, costituisce perciò la relazione. Per essere capaci di questa delicatezza c'è bisogno di «un'educazione alla gestione dei desideri individuali» che insegni a concepire *alter* non «solo come ostacolo alla propria libertà e ai propri interessi» (Pacelli, 2013, p. 95). È chiaro che una tale visione dell'altro limita la nostra azione quando questa potrebbe comportare una violazione del suo benessere; ci invita invece all'autolimitazione con lo scopo di proteggere l'altro dalla nostra stessa capacità di nuocergli.

Un'altra dimensione in cui violenza e limite si intersecano è la seguente:

sere su cui viene compiuta (psicologica, fisica, sessuale), in base al contesto (domestica/familiare, criminalità organizzata, ecc.), e in base all'ordinarietà (quotidiana oppure estrema).

la teorizzazione di un'azione come una forma di violenza ha funzione prescrittiva del limite in quanto la violenza al più viene giustificata come necessaria per un bene comune, o inevitabile, ma mai è ritenuta desiderabile. La violenza, in altre parole, non è un valore sociale ed è implicitamente condannata anche dalle teorie che cercano di spiegarla.

Nella modernità la violenza non si è estinta come predicevano le prospettive ottimiste sulla civilizzazione e sul progresso, ma si è avuto un riposizionamento di determinate azioni e pratiche dallo spazio della tradizione e della norma (perciò dallo spazio dell'accettazione e dell'autorizzazione) a quello della violenza (da condannare). Si pensi alle guerre e alla schiavitù, allo sdegno che suscita oggi la violenza sulle donne, al ripensamento dell'intraprendenza maschile nei rapporti di coppia come forma di stalking o forzatura del consenso, alla disapprovazione di metodi educativi basati sulla punizione fisica (tanto che un genitore che dà uno schiaffo al figlio si espone alla sanzione sociale), all'allarme destato da episodi di aggressività tra adolescenti che un tempo venivano considerati utili allo sviluppo di un'identità forte e oggi sono invece interpretati col segno negativo del bullismo. Anche il maltrattamento di animali, specialmente quelli domestici e da allevamento, è oggi generalmente considerato disdicevole.

Le azioni rivolte a donne e bambini sono tra quelle più interessate dal riposizionamento dalla prassi alla violenza, e questo processo ha permesso una crescente tutela di queste due categorie di soggetti. A partire dagli anni Cinquanta è stato messo in discussione il presunto diritto dell'uomo di imporsi sulla libertà della donna (moglie o altre femmine della famiglia), e negli ultimi vent'anni la violenza maschile è diventata una potente categoria di mobilitazione e indignazione nella quale si è immessa una serie eterogenea di fenomeni (dallo stalking allo stupro, dalle molestie sul lavoro all'omicidio, dalla vessazione psicologica alla prostituzione, dal matrimonio combinato alle percosse, ecc.) (Corradi e Bandelli, 2018; Felson, 2002).

L'infanzia, che dal Dopoguerra è stata valorizzata come una fase della vita a sé stante, è stata progressivamente investita da una cultura della cura e della protezione (Marten, 2018; Porcelli, 2019): fare in modo che il bambino possa vivere questa particolare fase della vita con serenità e felicità, affinché sviluppi gli strumenti per una vita adulta autonoma, è un'esigenza ampiamente riconosciuta che orienta le pratiche e le politiche familiari[14].

La tutela dell'infanzia è impostata sul dovere di preservare il più possibile la continuità della relazione madre-figlio, che per esempio costituisce il principio guida nell'affidamento post-separazione e viene preservato addi-

[14] Alcuni esempi di tutela dell'infanzia: dal lavoro minorile, dagli abusi sessuali e maltrattamenti fisici, da matrimoni precoci o combinati, e addirittura dalla povertà dei genitori.

rittura in alcuni casi quando le madri sono in carcere. Anche la medicalizzazione della gravidanza e del parto (Rothman, 1982) è tesa alla tutela della donna e del bambino, tant'è che ci si aspetta che la madre si sottoponga a protocolli sanitari e tenga comportamenti atti a minimizzare i pericoli per la salute del figlio. Il benessere del nascituro è altresì la finalità di pratiche alternative alla medicalizzazione e improntate sulla naturalità del parto, come favorire il contatto pelle a pelle tra madre e bambino, immediatamente quando il neonato esce dal corpo della madre, per migliorare l'adattamento nella transizione alla vita extra-uterina. Inoltre, è interessante notare che tra le forme di violenza sulla donna che recentemente hanno acquisito visibilità, c'è la cosiddetta violenza ostetrica (Quattrocchi, 2019), ossia la mancanza di rispetto e il maltrattamento delle donne durante il parto, da parte del personale medico femminile e maschile.

D'altro canto, altre azioni non hanno conosciuto questo tipo di riconcettualizzazione, continuando a sfuggire al radar della violenza e al discorso pubblico che sulla categoria violenza si costruisce: si pensi all'aggressività e alla manipolazione femminili nei confronti del partner, all'alienazione genitoriale e all'accettazione che ai bambini venga impedita una regolare frequentazione con un genitore (solitamente il padre), alla privazione della libertà di movimento delle badanti, a nuove forme di sfruttamento sul lavoro e a nuove forme di lavoro usuranti senza tutele (call center, fattorini in bicicletta, ecc.), alla somministrazione di farmaci di cui non si conoscono i danni a lungo termine, all'imposizione attraverso l'industria alimentare di un consumo superfluo di zuccheri e ingredienti dannosi o dalla provenienza incerta.

Il superamento del limite dell'altrui volontà, integrità, o benessere, che si produce in queste pratiche sprovviste dell'etichetta di violenza, continua perciò a rimanere invisibile e le pratiche stesse ad essere autorizzate. In questa sfera tendono a rimanere anche le azioni che, pur generando danno, vengono perpetrate con il consenso del/la ricevente dell'azione (che altrimenti si chiamerebbe vittima), secondo i principi di una cultura neoliberale o del contratto. Si pensi ad esempio alla prostituzione che sempre più diffusamente viene definita *sex-work* proprio per sottolineare la sua volontarietà e professionalizzazione.

Un'ambivalente attribuzione di senso interessa le azioni che manomettono l'equilibrio della natura: la ricaduta dello sviluppo tecnico-economico sull'ambiente è al centro di un sempre più diffuso discorso *green* che assegna alla natura il ruolo di vittima vendicatrice e all'Uomo quello del colpevole da rieducare (Camorrino, 2015)[15]; questa tendenza coesiste però con

[15] Per esempio rinunciando a un'alimentazione onnivora e alla comodità di un mezzo a petrolio.

un «misticismo dell'universo tecnico» (Camorrino, 2015, p. 221) che invita l'individuo a sentirsi in diritto a usare i mezzi da lui inventati, anche per controllare la nascita e la morte, nonché per trasformare il suo corpo[16]. In altre parole, l'essere umano è invitato a riconoscersi nel violentatore di Gaia (una natura fatta di boschi, mari, cielo e animali), ma non come violentatore di se stesso, poiché, fedele a una visione dicotomica uomo-natura, colloca se stesso fuori da essa.

5.4. La GPA come una forma di violenza sul bambino

La frattura partoriente-neonato intrinseca alla GPA non viene comunemente pensata come un'azione violenta: nei paesi in cui la GPA è altamente normalizzata, come negli Stati Uniti, la transazione viene immaginata come un atto di solidarietà e altruismo, una procedura semplice e sicura che procura felicità alle coppie e vantaggio alla gestante (Markens, 2007)[17]. Quella precisa azione di allontanamento che avviene nel momento del parto, con la quale al neonato viene fisicamente impedito di rivolgersi all'unica persona/corpo che conosce, di essere da lei nutrito, scaldato e rassicurato, passa in secondo piano nella rappresentazione pubblica, e non ha perciò ricevuto ancora un'esposizione tale da generare una reazione di allarme o indignazione. La violenza di quel momento, che poi si protrae nel corso della vita del bambino con la negazione della relazione, rimane perciò invisibile.

Sulla base di quanto è stato riassunto del concetto di violenza, la frattura partoriente-neonato intrinseca alla GPA potrebbe rientrarvi come forma di violenza fisica e psicologica in virtù del danno che essa produce sul bambino, essere umano che non sceglie di venire al mondo e non ha capacità decisionale[18]. Riprendendo le riflessioni di Habermas e Fromm, potremmo

[16] Si pensi alla progressiva legittimazione che ha investito le seguenti pratiche: aborto, PMA, eutanasia, trattamento ormonale e chirurgico per cambiare sesso/genere.

[17] Questo *frame* viene proposto anche nei paesi dove si sta diffondendo come pratica procreativa, tra cui l'Italia, e in quelli dove attecchisce soprattutto come lavoro femminile. Invece, il dissenso viene espresso principalmente attraverso il tema della mercificazione della donna e del bambino, dello sfruttamento riproduttivo, oppure dell'attentato all'umanità dell'essere umano (Bandelli e Corradi, 2019; Saravanan, 2018). Alcuni movimenti femministi propongono la rappresentazione della GPA come forma di violenza patriarcale sulla donna, equiparandola alla prostituzione, argomentazione contestata da coloro che invece difendono il diritto della donna di decidere come usare il suo corpo e di essere libera di guadagnare mettendo a frutto la sua capacità riproduttiva.

[18] In questo saggio mi occupo della violenza sul bambino, pur consapevole che la GPA provoca danno anche sulla donna come documentato da letteratura medica e come sostenuto dal discorso femminista di opposizione alla GPA (Ahmari *et al.*, 2014; Corradi, 2017).

intendere la GPA anche come una forma di violenza nei confronti della natura umana, già presente negli altri livelli di PMA: la natura viene invasa dalla intenzione dell'adulto di generare controllando l'assemblaggio dei suoi materiali biologici; in più nella GPA il nascituro viene privato della coscienza di sé quale essere umano partorito da sua madre[19].

La forza eccessiva non è una componente di questa forma di violenza in quanto per allontanare un neonato è sufficiente ignorare i suoi pianti e spingere un carrellino fuori dalla sala parto: la partoriente può venir sedata ed è addestrata (dalle clausole del contratto e dal counselling durante i mesi di gestazione a pagamento) a contenere l'istinto di voler trattenere il neonato. La motivazione alla base di questa violenza, come abbiamo visto nella discussione dei limiti della PMA, è il desiderio di un figlio biologico. Questo desiderio si incontra con la disponibilità di alcune donne a lavorare come surroganti, spinte da necessità economiche, opportunità di guadagno, progetti di mobilità sociale (empowerment), e incoraggiate da una narrazione femminista sul diritto della donna a esercitare il pieno controllo sul proprio corpo e sulla possibilità di impiegarlo sul mercato[20]. La frattura della diade non è creata dalla necessità, né dalla coercizione o l'inganno, né dall'impossibilità o incapacità a crescere un figlio (come avviene per l'adozione). Va però precisato che, sebbene il distacco del neonato dalla madre sia intenzionale (in quanto necessario), non è intenzionale l'arrecare danno al bambino, che al contrario si vuole sano e felice.

Per comprendere la frattura del bambino dalla gestante come atto di violenza basterebbe affidarsi ai sensi. Giampaolo Nicolais scrive:

[19] Inoltre, la GPA potrebbe essere definita come forma di violenza strutturale tenendo conto che la pratica si sta normalizzando come opzione procreativa e/o se si conviene che un esecutore intenzionale certo non può essere identificato in quanto tutti i soggetti partecipanti sono in parte vittime di una più ampia operazione di condizionamento. Questa interpretazione meriterebbe una trattazione approfondita, che però non ho modo di sviluppare in questo saggio. In poche parole: seguendo l'approccio critico di Fromm (2018) e di Illich (2013), potremmo guardare ai genitori di intenzione e alle surroganti come a soggetti con una scarsa consapevolezza dei propri reali desideri, bisogni e conseguenze delle loro azioni, soggetti che agiscono sotto l'influenza di vari messaggi esterni. Per esempio messaggi che inducono a perseguire l'obiettivo/desiderio di un figlio ad ogni costo, a uniformarsi al modello di relazione familiare (che è un modello eterosessuale) anche quando la relazione è tra due maschi, a credere che il bambino inizi a sentire ed esistere soltanto nella fase extra-uterina, a pensare che la nascita da GPA sia equivalente alla nascita naturale, e ad accettare l'opportunità di guadagnare del denaro extra per soddisfare una serie di necessità non essenziali. A questo proposito, ci sono donne negli Stati Uniti che fanno le surroganti per contribuire alla ristrutturazione della casa, accelerare il pagamento del mutuo, contribuire alla liquidità familiare per permettersi qualche viaggio in più (Jacobson, 2016).

[20] Ho affrontato il tema della rappresentazione delle motivazioni delle surroganti attraverso il concetto di *agency* in un altro articolo (Bandelli, 2019b).

In modo istintivo – il che non vuol dire "irragionevole": vedremo […] come il disgusto costituisca uno degli antecedenti più affidabili per lo sviluppo di un senso morale che ci mette in grado di distinguere tra azioni giuste e sbagliate – riconosciamo in quell'immagine una violazione della nostra natura umana. E ciò a prescindere dalle reali intenzioni degli adottanti e della madre surrogata (2018, p. 16).

Volendo invece affidare tale comprensione al ragionamento freddo, si può partire dalle osservazioni e conoscenze scientifiche elaborate dalla psicologia dello sviluppo sulla relazione intercorporea tra madre e feto. Come ricorda sempre Nicolais, questo dialogo è fatto di scambi biologici, reazioni ormonali e riconoscimento attraverso i sensi[21]. La relazione che si instaura durante la gravidanza è bidirezionale e lega il soggetto più debole a quello più forte, che sarà dal primo identificato come punto di riferimento per apprendimento, nutrimento e protezione; si tratta di un dialogo funzionale allo sviluppo del nuovo essere umano e alla sintonizzazione della madre e del bambino nella cura post-natale[22]. Questo scambio è fondativo della soggettività del bambino in quanto in esso impara come relazionarsi con l'altro: questa grammatica gli servirà prima alla condivisione di stati emotivi e gesti, poi di parole.

Interrompere la relazione della diade significa privare il soggetto più debole della relazione con la parte preposta alla continuazione del suo sviluppo psico-fisico già avviato. Il mantenimento di quella relazione costitutiva dell'identità del nuovo essere umano è funzionale al suo benessere, che passa attraverso la sua protezione: un compito appartenente da sempre alla specie umana (e non solo umana), che si esprime nel mantenimento della relazione corporea della diade, e si è esteso con l'evolversi della civiltà alla più lunga fase dell'infanzia attraverso forme meno corporee e più partecipate di quella necessaria per il cucciolo/neonato.[23] Separare la diade significa obbligare il neonato a re-imparare, e a superare lo shock dell'entrata nel mondo sociale senza la rassicurazione del ritrovare all'esterno quell'unico corpo che già conosce dall'interno. Il bambino è dotato di resilienza e continua il suo sviluppo altrove, imparando a mettersi in relazione con i suoi genitori di intenzione, i quali lo hanno tanto desiderato e gli danno amore. Ciò però non elimina la frattura (Agnafor, 2014)[24].

[21] Per esempio il fluido endometriale regola la trascrizione del genoma embrionale, il neonato riconosce il timbro della voce e l'odore del latte della madre, e il feto compie movimenti intenzionali a partire dalla quattordicesima settimana (Nicolais, 2018).

[22] Ci si sta riferendo alla corrispondenza trans-modale.

[23] Rilevante notare che i cuccioli di cane generalmente vengono consegnati ai nuovi padroni solamente dopo lo svezzamento, tutelando così il mantenimento della relazione con la mamma nei primi mesi di vita.

Inoltre, per giustificare il posizionamento della GPA come un'azione violenta nei confronti del bambino si potrebbe tenere in considerazione che in questa pratica il feto viene esposto a una serie di rischi (dai quali autonomamente non si può sottrarre). La qualità dell'attaccamento con la madre sociale incide sullo sviluppo di buone capacità relazionali ed emotive nella vita adulta, perciò la frattura dalla gestante aumenta il rischio che queste capacità presentino delle disfunzioni proprio perché obbliga il bambino a reimparare l'attaccamento verso una nuova madre (Agnafor, 2014). Inoltre, la stessa qualità del dialogo intercorporeo è compromessa dal contenimento delle emozioni di attaccamento verso il feto messo in atto dalla gestante. Infine, va anche tenuto in considerazione che la GPA è una gravidanza con un rischio più alto di complicazioni e ricadute sulla salute del bambino (e della surrogante) e quindi rischiosa per il suo benessere e la sua incolumità[25].

5.5. Il neonato: l'altro invisibile

Una volta compresa la funzione della diade partoriente-neonato, e quindi del limite che la sua inviolabilità pone alla procreazione, risulta evidente che la GPA è un'intrusione nella sfera indisponibile dell'altro (del bambino), che va ben al di là di quell'assenza di delicatezza in cui, nella già ricordata prospettiva simmeliana, è facile cadere nel quotidiano: per lo scopo di agire (procreare), sotto l'impulso di un'aspirazione o desiderio, si viene meno addirittura alla protezione del soggetto più debole e indifeso per eccellenza (il neonato che non ha ancora sviluppato le sue capacità di stare al mondo autonomamente).

Come possiamo quindi spiegare il fatto che tale violazione non provochi un'indignazione collettiva? Il consenso sulla GPA può essere letto come risultato di un'assuefazione alla possibilità di procreare anche in assenza di determinate condizioni naturali, ovvero agendo attraverso le possibilità introdotte dalla PMA, in spazi nuovi, oltre limiti che attengono al concepi-

[24] Così come non viene eliminato uno schiaffo dopo che i lividi si sono riassorbiti; così come la donna maltrattata re-impara a relazionarsi con l'altro sesso quando supera lo shock subito da una percossa o un abuso sessuale; così come il bambino che assiste alla violenza dei genitori nel tempo elabora l'esperienza e impara modalità non violente; così come si condanna l'abbandono di un cane in autostrada anche se poi lo stesso cane trova nuovi padroni; così come la bonifica dei terreni inquinati non serve a minimizzare la gravità dello scarico abusivo di rifiuti. Il fatto che le conseguenze dell'azione vengano meno non impedisce di classificare la stessa azione come violenta.

[25] La GPA comporta maggiori rischi di: diabete gestazionale, gravidanza plurigemellare, restrizione della crescita intrauterina, nascita prematura, pressione intracranica, ritardo nello sviluppo delle ossa (Allen, 2018; Corradi, 2017; Weinrauch *et al.*, 2018; Mendiri, 2018).

mento, alla gestazione e alla bigenitorialità. L'azione oltre i limiti viene incoraggiata dallo scollamento del piano della narrazione sulla PMA (contrassegnato da un'astrazione dei processi corporei ed emozionali della procreazione, razionalizzati secondo la rappresentazione dell'uomo-macchina in surrogati tecnici spacciati per equivalenti e totalmente modellabili) da quello della conoscenza scientifica e del sapere tradizionale, di cui i sensi sono fonte e sintomo. Questo scollamento si traduce per esempio nella convinzione che si possa con la sola volontà bloccare l'attaccamento affettivo con il feto, ignorando od omettendo che questo processo emozionale è un tutt'uno con reazioni biologiche fuori dalla portata dell'intenzione. Allo stesso modo, presupponendo che il bambino sia una tabula rasa, e che la sua esistenza intrauterina sia irrilevante e scissa da quella post-natale, si dimentica la relazione intercorporea della diade, tra l'altro assodata dal metodo scientifico[26].

L'invisibilità della frattura della relazione partoriente-neonato, e quindi la sua tacita legittimazione, si può leggere come un risvolto di una più generale invisibilità del feto e del neonato. *Alter* è ridotto a un non-soggetto, che non impone alcun limite all'azione dell'adulto; addirittura, attraverso questo processo di astrazione, egli viene trasformato in uno strumento per il raggiungimento dell'ambizione genitoriale. L'inferiorità gerarchica in cui viene relegato il feto-bambino rispetto all'adulto non ha la sua originaria funzione di protezione ed educazione (quindi volta al benessere della parte più debole) ma assume una funzione strumentale alla realizzazione dell'adulto[27], il quale dispone del nascituro.

Inoltre, si può anche supporre che a contribuire alla legittimazione della separazione della diade sia proprio il fatto che una delle sue due parti, quella più forte rispetto al bambino[28], non solo è consenziente, ma in questa pratica partecipa presumibilmente con una decisione autonoma e ne ricava un beneficio economico. Infatti, una delle più diffuse argomentazioni proposte dal femminismo pro-GPA è proprio il valore dell'indipendenza (*autonomy*) procreativa della donna: così come viene rivendicato il diritto della donna di scegliere se abortire o no, disponendo perciò della vita in lei contenuta, nel sostenere la GPA viene rivendicata la libertà della donna di decidere se lavorare o meno con il suo apparato riproduttivo: ciò implica

[26] O molto più banalmente si dimentica la conoscenza collettiva dei "calcetti" o del movimento istintivo del neonato che risale il corpo che l'ha partorito fino al seno.

[27] In un altro recente articolo (Bandelli, 2019) sostengo che il figlio ad ogni costo, da produrre addirittura attraverso pratiche invasive come la GPA, sia in parte risultato della cultura del narcisismo.

[28] La surrogante è la parte più forte della diade rispetto al bambino, ma si trova in posizione negoziale ed economica inferiore rispetto alla coppia di genitori d'intenzione.

l'impegno-consenso della donna, fin dall'impianto degli embrioni, a rompere la diade al momento del parto. Il principio dell'autonomia della donna si incontra con il desiderio genitoriale, e complice la scarsa consapevolezza del danno al bambino, insieme legittimano il superamento dei limiti intrinseci alla GPA.

5.6. Conclusioni

Alla luce del fatto che la separazione della diade partoriente-neonato generalmente provoca condanna sociale, e che la tutela del benessere del bambino è un indiscusso valore, si può ipotizzare che se nella rappresentazione della GPA venisse enfatizzata la separazione del neonato dalla partoriente, probabilmente la violenza dell'atto risulterebbe più evidente. Visualizzando la diade e il suo distacco, ciò che già appartiene alla conoscenza collettiva emergerebbe nella superficie della narrazione: ciò indurrebbe ad avvertire una brusca interruzione dell'emozione di tenerezza che generalmente scaturisce dall'immagine di un neonato insanguinato sul corpo della madre ancora stravolta dal parto, o dall'immagine di una cucciolata di gattini che dormicchiano accovacciati a contatto con la mamma. Questa rappresentazione potrebbe contribuire alla ricostituzione del limite dell'azione procreativa, limite che perciò conterrebbe l'assuefazione alle progressive possibilità di scomposizione offerte dalla PMA, rendendo il quarto livello non più desiderabile. In altre parole, la concettualizzazione della separazione della diade come una forma di violenza sul bambino potrebbe contribuire a innescare quell'autolimitazione necessaria alla preservazione dell'equilibrio sociale che invece viene inibita dalla cultura dell'illimitato.

Abbiamo visto che anche la violenza nei confronti della natura umana è una mancata rappresentazione nell'immaginario della PMA e della GPA. Tuttavia, questa rappresentazione potrebbe non essere tanto efficace quanto quella di violenza sul bambino nell'invitare all' autolimitazione. Questo perché la modernità ha spogliato l'essere umano della sua naturalità, invitandolo a percepirsi come essere distinto e opposto alla natura, un umano ridotto perlopiù a un essere culturale, creatore di se stesso (Pinker, 2002). Difficile quindi intendere come violenta un'azione che interferisce con qualcosa che si pensa fin dall'inizio a disposizione del soggetto. In conclusione, la rappresentazione della GPA come una forma di violenza sul bambino potrebbe fungere, in via indiretta, anche da protettrice della natura umana stessa.

Bibliografia

Agnafors M. (2014), "The harm argument against surrogacy revisited: Two versions not to forget", *Medicine, Health Care and Philosophy*, 17, 3: 357-363.

Ahmari T.H., Tashi S., Mehran N., Eskandari N., Dadkhah T.T. (2014), "Emotional experiences in surrogate mothers: A qualitative study", *Iranian Journal of Reproductive Medicine*, 12, 7: 471-480.

Alabi O.J. (2018), "Socioeconomic dynamism and the growth of baby factories in Nigeria", *Sage Open*, 8, 2.

Allen A.A. (2018), "Surrogacy and limitations to freedom of contract: Toward being more fully human", *Harvard Journal of Law & Public Policy,* 41, 3: 753-811.

Bandelli D. (2016), *Female violence in Italy. An emerging discourse of heterosexual intimate partner violence*, in Conway C.A., ed., *Lilith Rising: perspectives on evil and the feminine*, Interdisciplinary.net, Oxford.

Bandelli D. (2019), "La società del narcisismo. Un'applicazione della teoria di Christopher Lasch alla Gestazione per Altri", *La Critica Sociologica*, 53, 210: 83-100.

Bandelli D. (2019b), "Feminism and gestational surrogacy. Theoretical reconsiderations in the name of the child and the woman", *Italian Sociological Review,* 9, 3, 345-361.

Bandelli D., Corradi C. (2019), "Abolishing or regulating surrogacy. The meanings of freedom according to Italian feminism", *Salute e Società*, 18, 1: 9-25.

Bourdieu P., Passeron J.C. (1997), *Reproduction in education, society, and culture*, Sage, London.

Bromfield N.F., Rotabi K.S. (2014), "Global surrogacy, exploitation, human rights and International private law: A pragmatic stance and policy recommendations", *Global Social Welfare,* 1: 123-135.

Bufacchi V. (2005), "Two concepts of violence", *Political Studies Review*, 3, 2: 193-204.

Camorrino A. (2015), *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, Ipermedium Libri, Caserta.

Collins R. (2009), *Violence. A micro-sociological theory,* Princeton University Press, Princeton.

Cooper M., Waldby C. (2014), *Clinical labor: Tissue donors and research*, Duke University Press, Durham.

Corradi C. (2009), *Sociologia della Violenza*, Meltemi, Roma.

Corradi C., Bandelli D. (2018), "Movimenti delle donne e politiche contro la violenza. Fattori politici e sociali e specificità del caso italiano", *Sociologia e Politiche Sociali,* 21, 1: 27-43.

Corradi L. (2017), *Nel ventre di un'altra*, Castelvecchi, Roma.

Danna D. (2017), M*aternità. Surrogata?* Asterios, Trieste.

Dobash E.R., Dobash R.P. (1998), *Rethinking violence against women,* Sage, Thousand Oaks.

Donati P. (1999), *Bioetica e morfogenesi della famiglia: Il caso della procreazione assistita,* in E. Scabini, G. Rossi, a cura di, *Famiglia generativa o famiglia riproduttiva,* Vita e Pensiero, Milano.

Elias N. (1988), *Il processo di civillizzazione. La civiltà delle buone maniere,* Il Mulino, Bologna.
Felson R.B. (2002), *Violence and gender reexamined*, American Psychological Association, Washington.
Foucault M. (1976), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino.
Fromm E. (2018), *In difesa dell'uomo. La via di un nuovo umanesimo contro il fanatismo,* Ghibli, Milano.
Galtung J. (1969), "Violence, peace, and peace research", *Journal of Peace Research*, 6, 3: 167-191.
García C.E. (2016), *Saying no to surrogacy*, in E.S. Sills, ed., *Handbook of gestational surrogacy: International clinical practice and policy issues*, Cambridge University Press, Cambridge.
Habermas J. (2002), *Il futuro della vita umana. I rischi di una genetica liberale*. Einaudi, Torino.
Hochschild A.R. (2012), *The outsourced self: Intimate life in market times*, Metropolitan Books, New York.
Jacobson H. (2016), *Labor of love. Gestational surrogacy and the work of making Babies*, Rutgers University Press, New Brunswick.
Klein R. (2018), *Surrogacy. A Human Rights violation*, Spinifex Press, North Geelong.
Illich I. (2013), *La perdita dei sensi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.
Le Breton D. (1999), *L'adieu au corps*, Metailié, Paris.
Magatti M. (2018), *Oltre l'infinito. Storia della potenza dal sacro alla tecnica*, Feltrinelli, Milano.
Markens S. (2007), *Surrogate motherhood and the politics of reproduction,* University of California Press, Berkeley.
Marten J. (2018), *The history of childhood. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford.
Mendiri M.A.A. (2018), "Gestación subrogada desde una perspectiva biomédica: Lo que el debate científico puede añadir a la discusión ética", R*evista Internacional de Eticas Aplicadas*, 28: 13-19.
Nicolais G. (2018). *Il bambino capovolto. Per una psicologia dello sviluppo umano*, Feltrinelli, Milano.
Nicolussi A. (2018), *Famiglia e biodiritto civile, le parole del diritto. Scritti in onore di Carlo Castronovo*, Jovene, Napoli.
Pacelli D. (2013), *Il senso del limite. Per un nuovo approccio di sociologia critica*, Carocci, Roma.
Pinker S. (2002), *The blank slate: the modern denial of human nature*, Viking Penguin, New York.
Porcelli G. (2019), *Sociologia e famiglia: Un binomio in discussione*, in I. Germano, M. Felicetti, a cura di, *Sociologie*, Esculapio, Bologna.
Quattrocchi P. (2019), "Obstetric violence observatory: Contributions of Argentina to the international debate", *Medical Anthropology*, may: 1-15.
Riesman D. (1989), *The lonely crowd*, Yale University Press, New Haven.
Rothman B.K. (1982), *In labor. Women and Power in the birthplace*, W.W. Norton & Company, New York.

Rudrappa S. (2015), *Discounted life: The price of global surrogacy in India*, New York University press, New York.
Saravanan S. (2018), *A transnational feminist view on surrogacy,* Springer, Berlin.
Simmel G. (1983), *Forme e giochi di società*, Feltrinelli, Milano.
Weinrauch L.A., Gerhard-Herman M.D., Mendelson M.M. (2018), "Epigenetics: Is the mode of conception a marker for future cardiovascular risk?", *Journal of the American College of Cardiology*, 72, 11: 1275-1277.
Wieviorka M. (2005), *La violence*, Hachette, Paris.

6. *Il limite minacciato: la complicata relazione tra media, digital media e moralità*

di *Francesca Ieracitano*

6.1. Le tecnologie della comunicazione come sfida al limite

I mezzi di comunicazione di massa e i digital media, al pari di qualsiasi altra novità proveniente dalla sfera dell'innovazione tecnologica, sono stati accolti come una grande opportunità, ma al contempo come una minaccia ad un ordine sociale, culturale e soprattutto etico-morale costituito.

Le ragioni di questa ambivalenza, ad una prima lettura superficiale, possono essere individuate in primis nell'irrompere del nuovo e nella sua presunta capacità di sfidare e superare i limiti che implicitamente una società si è data a difesa del suddetto ordine (Buckingham, 2007).

Raramente, l'idea della minaccia è stata associata o assimilata ad una comunicazione diretta, intesa come prodotto dell'interazione umana e basata sugli strumenti che gli individui hanno naturalmente a disposizione (la voce, i gesti, la prossemica) o mediata dalla scrittura. Tali forme di comunicazione risultano di per sé limitate dalle coordinate dell'agire umano: lo spazio e il tempo e da esse in qualche misura disciplinate. Laddove, infatti, si è intravisto un pericolo, soprattutto di ordine morale, legato all'uso della parola sono state attuate in maniera preventiva azioni contenitive che nei casi più estremi hanno condotto alla censura (Lippman, 1995) o azioni interdittive che invece hanno portato all'istituzione dei «tabù linguistici» (Appiani, 2006).

L'irrompere della tecnologia, al contrario, è stato percepito come un fattore che ha reso la comunicazione per certi versi esogena agli individui e pertanto potente, in quanto in grado di trascendere la loro capacità di controllo e talvolta anche di giudizio. I cambiamenti radicali che lo sviluppo tecnologico ha posto in essere hanno dato supporto a questa visione. Basti pensare che tra le caratteristiche costitutive della comunicazione satellitare e via cavo vi è proprio la capacità di superare i limiti di trasmissione e di archiviazione di

dati. Allo stesso tempo il processo di digitalizzazione ha reso possibile una cultura della convergenza (Jenkins, 2007) che si basa sulla possibilità di oltrepassare i limiti che prima impedivano il trasferimento di contenuti e informazioni da un medium all'altro. Ancora, come ricorda Poster (1999, p. 15): internet «supera i limiti dei modelli della stampa e del sistema radiotelevisivo in quanto permette le conversazioni da molti a molti».

Infine, la possibilità di creare e condividere contenuti da parte degli utenti ha sancito l'abbattimento di un ulteriore limite, inteso in questo caso più come confine, che è la distinzione e separazione tra una comunicazione pubblica e privata (McQuail, 2007, p. 46).

A questi aspetti strutturali si va a sommare una, talvolta parziale, visione del processo di negoziazione che sottende alle pratiche di utilizzo e interpretazione dei significati da parte degli utenti e che ha luogo nel momento in cui questi si rapportano alle tecnologie della comunicazione. Tale visione spesso è stata utilizzata per alimentare forme di determinismo che solo in epoche relativamente recenti hanno lasciato spazio all'ipotesi di un «modellamento sociale» secondo la quale innovazione tecnologica e pratiche sociali si co-determinano (Boczkowski, 2004).

Questo ci pone d'innanzi ad una nuova prospettiva di analisi sul limite: quello imposto dalle tecnologie digitali che definiscono le regole e i criteri del loro utilizzo, delimitando per l'appunto in una certa misura le possibilità ed il campo di azione dei loro utenti. La prospettiva del modellamento sociale si interessa proprio delle pratiche e delle strategie attraverso cui gli utenti gestiscono, arginano e/o dialogano con i limiti e le *affordances* proposte dalle tecnologie digitali stesse che ne indirizzano le modalità di utilizzo (Norman, 2013).

Il concetto di limite dunque si presta ad essere utilizzato come chiave di lettura ambivalente attraverso la quale osservare il rapporto talvolta conflittuale, talvolta dialogico, tra tecnologie della comunicazione, individui e società.

Tuttavia, se nella sfida al limite da parte dell'innovazione tecnologica è facile intravedere elementi di positività che fanno coincidere il superamento del limite con l'idea di progresso, più ardua diventa l'analisi quando il limite si sposta dal piano strettamente tecnico al piano delle scelte morali che il loro l'utilizzo può sollevare. Sovente, la preoccupazione che ne deriva cresce proporzionalmente al livello di innovazione tecnologica raggiunto.

L'idea, spesso alimentata dal dibattito pubblico, è infatti quella che le potenzialità raggiunte dai media digitali e non, costituiscono di per sé una minaccia al limite che segna la sottile linea di demarcazione tra il bene ed il male e che sancisce un utilizzo moralmente giusto o sbagliato di tali strumenti.

Il rischio di cedere alle lusinghe del determinismo tecnologico è molto forte quando i concetti di media digitali, mainstream e moralità vengono

affiancati, pertanto la riflessione che di seguito verrà sviluppata terrà conto di una visione mediacentrica, ma si svilupperà ancorandosi alla prospettiva della media ecology (Postman, 2010).

Ritengo infatti che solo assumendo questa duplice prospettiva di analisi è possibile esaminare le ragioni che hanno alimentato un immaginario collettivo che ha trovato sponda tanto nel dibattito pubblico quanto in quello scientifico (Kranzberg, 1986; Morozov, Renda e Ardizzola, 2011). Secondo tale immaginario, il sistema dei media, una volta raggiunta una diffusione di massa, si configura come un attore che rischia di minacciare i limiti morali che una collettività ha convenzionalmente stabilito, mettendo a repentaglio i parametri stessi attraverso i quali si definisce ciò che è bene da ciò che è male e ciò che è giusto da ciò che è sbagliato.

Naturalmente indagare le ragioni che portano a considerare i media come minaccia al senso del limite di una data società vuol dire anche individuare gli ambiti e le pratiche sociali in cui si ritiene che il sistema dei media abbia già sfidato e minacciato i limiti posti a tutela di un patto sociale. Sfide che in base all'oggetto di analisi si sono talvolta delineate come vere e proprie minacce, mentre in altri contesti hanno determinato una trasformazione culturale che passa per la rinegoziazione del rapporto tra pubblici/utenti; tecnologie della comunicazione e istituzioni.

È dunque sul perché il sistema dei media rappresenta una minaccia al limite morale di una società e sugli ambiti in cui si ritiene che tale minaccia si sia già concretizzata o possa concretizzarsi in un imminente futuro che si ragionerà nei prossimi paragrafi.

6.2. I media mainstream tra comfort zone e panico morale

Qual è il momento esatto in cui media cosiddetti tradizionali hanno cominciato a destare preoccupazione in virtù della loro capacità di andare oltre? Oltre le regole, le convenzioni, la routine. In altri termini oltre l'equilibrio che una data società ritiene di aver raggiunto prima del loro avvento o, meglio, prima che alcune forme di utilizzo si configurassero. E su quali ambiti del loro raggio di azione queste preoccupazioni sono andate ad insistere?

Per rispondere a questi interrogativi è necessario prima di tutto munirsi di un apparato concettuale che chiama in causa il significato sociale assunto dal limite, dalla paura e dalla moralità. Secondariamente è opportuno indagare le aspettative che sono state riposte sulle comunicazioni di massa, nonché gli effetti perversi che si sono profilati segnando la fine di una presunta era di quiete e l'inizio di una nuova era caratterizzata dall'inquietudine verso le tecnologie della comunicazione.

Esiste una connessione molto forte tra il concetto di limite e quello di paura. Il primo sfida il secondo nella misura in cui definisce la linea di demarcazione tra un ordine sociale e culturale che si configura come una sorta di *comfort zone* oltrepassare la quale può destare paura, paura dell'oltre.

Come ricorda Donatella Pacelli, il limite «è demarcazione e insieme dichiarazione di quanto è noto rispetto a quanto non lo è in un universo di senso» (Pacelli, 2013, p. 18) e ciò che è ignoto notoriamente genera paura. Il limite definisce anche i confini delle strutture d'azione, talvolta intesi come ostacoli, talvolta intesi come linee guida all'azione stessa. (Ibidem p. 19). Solo quando la paura cede il passo al coraggio, gli individui osano superare i limiti e andare oltre il già noto.

Nei casi in cui il limite svolge una funzione protettiva, invece, il superamento della paura che spinge verso il superamento del limite diviene incoscienza[1].

Il richiamo alla coscienza fa dunque da *trait d'union* tra il limite e la paura e chiama in causa inevitabilmente il tema della moralità intesa – in accordo con Bilandzic (2011) – come l'insieme delle norme comportamentali che sono accettate, sanzionate in una comunità, ma anche legittimate dallo stato sociale (Hakemulder, 2000). La moralità agisce su più piani perché investe i comportamenti e i ragionamenti morali dei singoli individui (micromoralità) e quelli dell'intera collettività (macromoralità) (Rest, Narvaez, Bebeau e Thoma, 1999). L'assunzione di decisioni morali, cui seguono azioni e comportamenti morali, passa secondo la letteratura di settore per quattro fasi: 1) la sensibilità morale: la consapevolezza di come le nostre azioni possano avere ricadute sugli altri; 2) il giudizio morale, 3) la motivazione morale e 5) la personalità morale (Kohlberg, 1981).

Non è un caso che la sensibilità morale sia posta a capo di questo processo che determina l'azione morale degli individui. Essa infatti non solo rimanda alla consapevolezza delle ricadute che le nostre azioni hanno su altri, ma può essere definita anche come la capacità di scegliere tra le diverse possibilità di risposta che l'attore sociale ha a disposizione in una data situazione che sfida l'etica. (Clarkeburn, 2002; Sparks e Hunt, 1998).

Come i media mainstream prima ed i digital media in seguito si sono inseriti all'interno di questo processo? Soprattutto, in quali circostanze certi tipi di utilizzo hanno oltrepassato il senso del limite producendo ora ricadute moralmente positive, ora moralmente deplorevoli?

Per rispondere a questi interrogativi è opportuno partire dal ruolo di istituzione che molta letteratura (McQuali, 2007; Thompson, 1998) ha ricono-

[1] Questo passaggio è ben esplicitato dalla riflessione di Ferrero (1936) che nel sentimento della paura intravede il dualismo dell'uomo che, pur avendo coscienza del bene, fa il male.

sciuto ai media mainstream – stampa, radio, cinema e televisione – per riflettere sulle aspettative riposte su di essi.

6.2.1. Le conseguenze macromorali dell'azione mediale: tra interesse pubblico e interessi di mercato

Nella loro veste istituzionale i media hanno assolto e continuano ad assolvere compiti fondamentali nell'interesse generale della società (McQuail, 2007, p. 126); il che sta a significare che operano secondo gli stessi principi su cui essa si fonda.

In altri termini, essi agiscono entro i limiti etico-morali e valoriali imposti da una società e dei quali si ergono a garanti quando assolvono la funzione di 'quarto potere' ponendosi a servizio della democrazia. Ciò che quindi ci si aspetta da essi è un ruolo integrativo e non contrastivo nei riguardi di questo apparato normativo, culturale ed etico-valoriale.

Tuttavia la questione si complica e le aspettative rischiano di essere deluse quando si assume consapevolezza del fatto che l'attenzione per l'interesse pubblico fa spesso fatica a conciliarsi con gli interessi che i media mainstream perseguono come industria. In questa difficile ricerca di equilibrio si inserisce l'annosa questione che contrappone il diritto/dovere di cronaca al rispetto per la privacy e per i soggetti coinvolti in notizie dove la spettacolarizzazione e strumentalizzazione travalica il sottile limite tracciato dalla necessità di fornire informazioni complete e oggettive.

Ne è un esempio eclatante la 'tv del dolore' che pone enfasi sugli aspetti emozionali, talvolta morbosi, di fatti di cronaca al fine di raccontare, ma anche stimolare, l'interesse del pubblico divenendo il format che per eccellenza testimonia l'esercizio di equilibrismo che l'informazione oggi è chiamata a fare (Bisogno, 2015).

Per rendere questo esercizio meno rischioso, i codici deontologici intervengono a fornire linee guida che definiscono il limite oltre il quale non bisogna andare affinché il diritto di cronaca non vada a calpestare la dignità della persona, sia essa quella coinvolta nei fatti o quella che assiste da spettatore e spettatrice alla rappresentazione dei fatti, ancor più se si tratta di un minore.

Le immagini di guerra, i corpi dei migranti e delle migranti morte in mare, le intercettazioni telefoniche, le foto delle vittime di attentati sono il terreno su cui si gioca questa partita tra interessi commerciali e rispetto dei valori impliciti che una società ritiene di avere, ma che si trova a dover esplicitamente difendere, e quindi riaffermare, nel momento in cui per la prima volta vengono violati o offesi.

Sebbene dunque la regolamentazione cui i media mainstream sono sot-

toposti si fonda sull'idea «di far fare loro ciò che la società vuole che facciano per evitare che facciano ciò che la società non vuole» (McQuail, 2007, p. 127), tale principio rischia di essere messo in discussione dalla domanda: cosa si intende per interesse pubblico? La domanda non trova facile risposta e la questione ancora oggi rimane aperta nella misura in cui l'interesse pubblico è tanto quello che va nella direzione dei valori dominanti di una società (Held, 1970) quanto quello che va nella direzione di ciò che il 'pubblico' vuole e desidera.

L'ambivalenza, connessa al doppio ruolo di istituzione e di industria, pone i media in una perenne posizione borderline che oscilla tra il mettersi al servizio del bene e il tendere verso il male ogni qual volta la loro azione è mossa dal perseguimento del profitto. Naturalmente la questione è molto più complessa dei termini dicotomici in cui qui è stata qui posta, poiché le conseguenze morali negative dell'azione mass mediale spesso sono non previste e non volute e possono aver luogo anche nel momento in cui la loro azione è posta a tutela e garanzia di un ordine sociale e culturale.

Per meglio comprendere questa ambivalenza è necessario proseguire la riflessione sulle ricadute e le conseguenze macromorali (non attese) dell'azione dei media all'interno della società. Il ruolo di istituzione da essi assunto non va solo nella direzione della tutela e del perseguimento dell'interesse pubblico, ma anche nel farsi promotori di un processo di integrazione sociale. Tuttavia, su questo aspetto si sono scontrate nel tempo visioni contrastanti. Sin dall'avvento della stampa, infatti, i media sono stati ritenuti capaci di tenere unita la società divenendo specchio e coscienza di essa (McQuail, 2007, p. 75; Hardt, 1979). Tale ruolo ha assunto maggiore consistenza grazie alla diffusione su larga scala del mezzo televisivo che, secondo Wolton (1997), ha offerto attraverso la cosiddetta TV generalista un terreno di condivisione valoriale, culturale, linguistico comune a tutto il corpo sociale, capace di ricompattarlo dopo il periodo bellico e di farlo ritrovare e ri-conoscere in una nuova forma di comunità. Tuttavia, questa comunità è stata presto sottoposta a forti spinte verso la frammentazione e la disgregazione sociale incoraggiate, ad esempio, dall'avvento della tv tematica. La ricerca di un'offerta più innovativa e meno massificata che tenesse conto degli interessi dei pubblici, e non più solo del pubblico di massa, è stata considerata responsabile di aver cavalcato una tendenza all'individualismo.

Al di là degli effetti perversi non intenzionali prodotti dai media quando tentano di sfidare il nuovo, si comincia a ritenere che essi, così come sono capaci di ergersi a garanti dell'ordine sociale, sono anche in grado di travalicare i criteri imposti da questo ordine fino a incrementare l'immoralità, facendosi veicolo di un sistema di valori alternativo capace di corrodere i valori tradizionali. Tale visione, senz'altro apocalittica, rimanda a una que-

stione complessa e delicata che vede nei media il capro espiatorio per eccellenza dei mali della società perché capaci di generare panico morale (Cohen, 1972) attorno a fenomeni che non sempre sono di facile comprensione, amplificandone gli effetti negativi. Il paradosso davanti al quale ci si trova è che talvolta sono i media a generare panico morale sui presunti effetti negativi da essi stessi prodotti sulla società e sulle giovani generazioni. Si pensi ai timori di isolamento sociale, aumento della violenza, nascita di nuove forme di devianza associati alla fruizione di determinati contenuti mediali o alla diffusione di alcune pratiche digitali.

Così, mentre i media si pongono sul banco degli imputati additandosi come responsabili di nuove forme di devianza sociale, allo stesso tempo ricordano qual è il limite dell'ordine sociale che è stato incautamente travalicato e ne riaffermano la legittimità.

Probabilmente una delle accuse più gravi rivolte da sempre ai media mainstream in relazione alla loro capacità di travalicare il limite della moralità è quello che Gili (2001) definisce il loro peccato originale: il potere manipolatorio. Esso può dar vita ad una distorsione volontaria della realtà, soprattutto quando i media sono l'unica fonte in grado di restituire informazioni su porzioni di realtà rispetto alle quali il pubblico non ha mai avuto esperienza diretta. La casistica di fattoidi – falsi eventi creati *ad hoc* per orientare l'opinione pubblica verso una direzione – e di pseudo-eventi (Boorstin, 1963) – costruiti per catturare l'attenzione soprattutto durante le campagne elettorali – è ricca e variegata e ha lasciato oggi una cospicua eredità ad un nuovo modello di newsmaking che è quello delle fake news. Rispetto a queste ultime il tema della moralità rischia di stemperarsi nelle attenuanti che giustificano o tentano di spiegare il dilagare del fenomeno: da un lato la disintermediazione (Lynch, 2016) che vede la circolazione delle informazioni non più appannaggio esclusivo di professionisti del settore, dall'altro le possibilità offerte dalle tecnologie della comunicazione che hanno favorito il proliferare di fonti di informazione alternative senza riuscire a garantirne la qualità.

6.2.2. Gli effetti micromorali dell'azione mediale

Spostando la questione dal piano della macro a quello della micromoralità, è bene ricordare che i media come istituzione sociale, insieme alla famiglia, alla scuola, alla religione, e alla politica si fanno portatori di discorsi, storie, narrative e analisi che veicolano contenuti morali, conducono a conclusioni morali, orientano ragionamenti morali e infine incentivano certi comportamenti e ne disincentivano altri. Ciò non avviene solo quando ci si

confronta con il genere dell'informazione o con i temi della politica, ma vale ancor di più quando si guarda al genere dell'*entertainment* dal quale, come ricorda Bilandzic (2011), probabilmente non ci si aspetta di ricevere lezioni morali.

Eppure qualsiasi storia, che sia narrata per fini pubblicitari, informativi o di intrattenimento, non sarebbe possibile senza un conflitto o la violazione di una norma che insieme configurano un certo pattern morale (Ibidem). Quello che si avvia è dunque un dialogo tra i valori morali posseduti dal pubblico e quelli presenti nella storia proposta da un film, un talk show, una pubblicità, una notizia o una serie tv che danno luogo a un processo di negoziazione che richiede al pubblico di prendere decisioni, posizioni ed esprimere giudizi morali rispetto ai fatti, ai personaggi o al messaggio finale veicolato da un racconto.

A tal proposito, il caso di una serie tv di grande successo come *Breaking Bad* diviene emblematico, poiché il pubblico si troverà a negoziare i propri schemi morali con il processo di identificazione nei confronti del protagonista principale: un eroe che si trasforma in antieroe nel momento in cui si cimenta nella produzione di metanfetamine rendendosi competitivo nel mercato della droga. Il suo comportamento moralmente criticabile trova bilanciamento in un espediente narrativo dato dalle condizioni di salute del protagonista che comincerà a dedicarsi a queste attività illegali dopo aver scoperto di essere affetto da un cancro ai polmoni.

Non sempre, però, questa capacità negoziale tra pubblici, contenuti e schemi morali socialmente non accettabili è attuabile. Infatti, le conseguenze micromorali dell'azione dei media mainstream ritenute più gravi e minacciose riguardano il grande tema della violenza, soprattutto quando i contenuti violenti sono indirizzati ad un pubblico di minori il cui sviluppo morale è ancora in itinere. La questione diviene dunque quasi di ordine metamorale, non solo perché ci si domanda se sia giusto o sbagliato esporre dei minori a contenuti violenti, ma soprattutto perché tali contenuti propongono scelte morali o sfidano gli schemi di ragionamento che un pubblico composto da bambini comincia ad acquisire.

Al di là dunque del dibattito sugli effetti che l'esposizione a contenuti violenti può produrre sul comportamento o sulla sfera emotiva di soggetti in età evolutiva (Paik, Comstock, 1994), ai fini della presente riflessione è utile soffermarsi sull'impatto che gli stessi contenuti possono avere sugli schemi e le strategie di ragionamento morale attuate dai piccoli spettatori (Lemal, Van den Bulck, 2009). Essi infatti gravano sulla loro capacità di fare scelte etiche e di articolare un ragionamento a supporto di queste scelte quando vengono posti di fronte ad un dilemma morale (Krcmar and Curtis, 2003, p. 464). Alcuni studi hanno evidenziato come una frequente esposi-

zione di bambini a contenuti televisivi violenti si associa ad un livello meno evoluto di sviluppo morale che li porta a prediligere l'uso di uno schema di ragionamento morale meno avanzato (Kohlberg, 1969) orientato all'egocentrismo, focalizzato sui propri bisogni, pensieri e sentimenti senza tenere in considerazione i sentimenti dell'altro.

Le ricadute sociali sono rilevanti se si considera che questo stesso schema di ragionamento morale si innescherà nella mente di questi soggetti nel momento in cui dovessero trovarsi esposti nella realtà a situazioni violente e potrebbe fare da guida alla loro azione o da chiave interpretativa della situazione (Roskos-Ewoldsen, Davies, Roskos-Ewoldsen, 2004).

La violenza non è l'unico terreno su cui è possibile misurare le conseguenze micromorali dell'azione mediale, il settore della pubblicità non a caso è stato il primo a munirsi di un istituto di autodisciplina (IAP) nato nel 1966[2]. Il fascino e la preoccupazione suscitate dai persuasori occulti (Packard, 1958) lascia il passo a una generazione di pubblicitari consapevoli del potere di influenza che i messaggi con finalità commerciali possono esercitare. Il perno di queste contromisure disciplinari ruota attorno al contrasto all'inganno e al perseguimento della veridicità di quanto riportato nel messaggio, una veridicità che come cita l'art. 6 deve essere dimostrabile[3]. Il riferimento alla moralità nel codice è esplicitato in relazione al divieto di rappresentare violenza fisica o morale, alla violazione della sensibilità morale e del gusto dei consumatori secondo dei criteri di decenza, volgarità e ripugnanza (art. 9); al divieto di offendere le convinzioni morali della persona (art. 10). Esso è inoltre esplicitamente richiamato in riferimento ai minori e agli adolescenti in termini di divieto di veicolare messaggi che possano «danneggiarli moralmente» e/o «abusare della loro naturale credulità o mancanza di esperienza, o del loro senso di lealtà». Il limite morale che la comunicazione pubblicitaria si pone non riguarda solo la tutela dei minori e degli adolescenti come destinatari del messaggio, ma anche l'utilizzo di bambini e adolescenti nella comunicazione che «deve evitare ogni abuso dei naturali sentimenti degli adulti per i più giovani». Sono inoltre «vietate rappresentazioni di comportamenti o di atteggiamenti improntati alla sessualizzazione dei bambini, o dei soggetti che appaiano tali»[4].

Quest'ultimo passaggio è dirimente per comprendere quanto scivoloso

[2] Ben prima di quella data un primo tentativo di autoregolamentazione è stato fatto con l'emanazione del «Codice morale della pubblicità» formulato nel 1951 dall'UPA (Utenti Pubblicità Associati) ed oggi noto come «Codice di Autodisciplina della Comunicazione Commerciale» giunto alla 66ª edizione, aggiornata al 29 aprile 2019 emanato dall'IAP (Istituto dell'Autodisciplina Pubblicitaria).

[3] https://www.iap. it/codice-e-altre-fonti/il-codice/

[4] *Ibidem.*

sia il terreno dei limiti posti a tutela della moralità quando a percorrerlo sono i media. La questione del limite infatti va oltre gli effetti che un messaggio o un contenuto mediale può produrre sul singolo individuo, su categorie di persone o sull'intera collettività; ma riguarda la costruzione stessa del contenuto, i temi che vengono affrontati, le prospettive con cui vengono incorniciati i problemi sociali e la potenziale strumentalizzazione di persone, parole e situazioni per finalità che involontariamente rischiano di trascendere la mera rappresentazione della realtà o la funzione informativa che essi assumono.

Sebbene, anche grazie agli strumenti di autoregolamentazione, i pubblici di oggi sono un po' più tutelati e al contempo più consapevoli e socializzati alle strategie e alla grammatica di cui si compone la media logic, nuove sfide alla moralità vengono sollevate dalle tecnologie digitali che ripropongono in nuove forme vecchie questioni e ne aprono di altre non sempre previste o volute anzitempo.

6.3. Cybermoralità e la rinegoziazione del limite

Contrariamente ai media tradizionali, ai digital media non viene riconosciuto il ruolo di istituzione. In parte per la loro natura frammentaria e globale, in parte perché la loro struttura policentrica ha smesso di rispondere al modello comunicativo uno-molti sul quale i media mainstream hanno fatto affidamento per ritagliarsi un ruolo istituzionale ponendosi come unica fonte di comunicazione, quindi facilmente gestibile e controllabile rispetto alla molteplicità dei destinatari. La possibilità che la rete ha dato agli utenti di diventare fonte ha in un certo senso minato la possibilità di una gestione verticistica della comunicazione. Ha, inoltre, democratizzato il ruolo stesso della fonte, dando per la prima volta ai molti, cioè ai destinatari, l'opportunità di divulgare contenuti simultaneamente verso altri destinatari e verso le istituzioni stesse (Boccia Artieri, 2012).

Numerosi sono i fattori che hanno fatto apparire, sin da subito, la relazione tra digital media e moralità a dir poco inconciliabile. Una delle ragioni è che le istituzioni, eccezion fatta per l'economia, sono arrivate tardi a capire le potenzialità della rete e dei social media, di conseguenza non sono riuscite a fare di essi canali attraverso cui veicolare in maniera diretta e controllata norme, valori e i modelli di comportamento rispondenti a un pensiero mainstream.

Secondariamente, in un mezzo di comunicazione come la rete, che è per definizione globale, le norme, i valori ed i modelli veicolati dalle istituzioni di un paese si confrontano e si scontrano con quelle di altri stati e paesi di-

sperdendo la loro unicità e specificità. A ciò si aggiunge l'uso talvolta ingenuo che i governi e la politica hanno fatto in un primo momento della rete e dei digital media rispetto alle possibilità offerte dall'allora web 2.0. Di conseguenza, la scarsa padronanza iniziale dello strumento ne ha reso difficile un uso 'istituzionale'.

Di contro, gli utenti, ancor prima delle istituzioni, hanno raggiunto un livello di competenza sempre più alto nella gestione ed erogazione di contenuti. Ciò ha comportato la ricerca e la diffusione di fonti e contenuti alternativi a quelli mainstream veicolati su larga scala dai media tradizionali. E mentre le istituzioni facevano fatica a lanciarsi nelle logiche dell'interattività finendo per utilizzare gli ambienti virtuali come una vetrina per erogare servizi informativi e tralasciare le opportunità (ma anche i rischi) derivanti da un rapporto dialogico e diretto con gli utenti e i cittadini, i digital media hanno cominciato ad affermarsi come strumenti capaci di ospitare ambienti e contenuti sfidanti nei confronti delle istituzioni e del pensiero mainstream.

La prima sfida che il digitale ha lanciato alle istituzioni è stata quella della garanzia di trasparenza che esse hanno per molto tempo trascurato (Lovari, 2013). Non più dunque strumenti a servizio delle istituzioni e del potere prestati a promuovere un'integrazione sociale e a omettere gli aspetti meno trasparenti dell'esercizio del potere stesso, ma strumenti di controllo nelle mani dei cittadini-utenti. Ne deriva un panoptismo a ruoli inversi, come già paventato da Thompson (1998), in cui potenzialmente molti possono controllare e contestare l'operato dei pochi.

Gli utenti si riappropriano dunque di un'azione di controllo (anche morale) che i media mainstream e le istituzioni cercano ancora oggi di svolgere in alcuni casi per proprio conto, ma senza coinvolgere in prima persona i pubblici. Fanno eccezione alcuni programmi televisivi di inchiesta (si pensi a *Report*, *Le Iene*, *Striscia la notizia* ecc.) basati sulle segnalazioni provenienti dal pubblico, il cui potere di espressione è comunque mitigato dalle routine produttive e dalla media logic. Laddove invece i digital media hanno dato agli utenti la possibilità di segnalare o denunciare abusi di potere e/o ingiustizie presunte o effettive, emblematico è l'effetto prodotto dal fenomeno della disintermediazione che ha favorito l'abbattimento del limite di accesso ad informazioni e forme di sapere che prima erano prodotte, gestite e veicolate da esperti di settore.

Oltre alle conseguenze significative sul piano politico prodotte dalle fake news, uno degli esempi che ha avuto gli effetti più dirompenti e tangibili negli ultimi anni è il fenomeno dell'antivaccinismo. Esso ha trovato nei social media una importante cassa di risonanza e propagazione, capace di contrastare le presunte parziali e poco trasparenti informazioni provenienti

dal mondo della sanità e della scienza (Comunello, Mulargia e Parisi, 2017). L'azione di controllo degli utenti attraverso gli ambienti digitali si basa dunque su un senso di sfiducia dilagante rispetto alla veridicità, ma anche alla bontà dei saperi promossi da enti e istituzioni per lungo tempo ritenuti preposti a garantire il benessere e la sicurezza collettiva.

La seconda sfida che le tecnologie digitali hanno lanciato alle istituzioni, ma anche alla moralità, si presta ad una duplice chiave di lettura. Guardando agli effetti micromorali della loro azione, i digital media sono stati considerati strumenti capaci di favorire la moltiplicazione di ambienti e dinamiche non sempre facilmente regolamentati o regolamentabili (come il deep web) poiché in parte sommersi e in parte globali, pertanto non consentono una regolamentazione generale adattabile a tutti gli Stati. In alcuni di questi ambienti, vecchie e nuove forme di devianza hanno cominciato a farsi strada. Si pensi all'uso di ambienti digitali nati per altri scopi e usati per lo scambio di materiale pedopornografico, per il traffico di droga, per la pianificazione di attività terroristiche o si pensi anche a nuove problematiche come il cyberbullismo, il sexting e gli hate speeches e a tutte le questioni connesse alla gestione della privacy, ma anche del copyright ecc. In alcuni casi si è trattato di estendere l'applicazione di normative e sistemi di prevenzione e sanzionamento già esistenti a forme di devianza note che hanno trovato scappatoie in contesti in cui non si immaginava potessero reiterarsi e proliferare. Nei casi delle nuove forme di devianza è stato necessario, invece, avviare un processo più complesso che parte, come nel caso del cyberbullismo, con l'identificazione, il riconoscimento e l'etichettamento di un nuovo problema sociale per poi costruire strumenti normativi sufficientemente ampi da prevedere le conseguenze di tali comportamenti devianti anche sul piano della visibilità. Un problema che prima dell'avvento dei digital media non riguardava i singoli membri del pubblico, men che meno i minori, ma solo personaggi noti come giornalisti, politici e personaggi del mondo dello spettacolo abituati ad avere un pubblico (Boccia Artieri, 2012).

Sul fronte invece delle conseguenze macromorali, la rete e i social media hanno reso evidente che le tecnologie digitali sono in grado di sprigionare un potere controllante e sovversivo tale nei confronti delle istituzioni, dei governi e dei cittadini che gli stati non democratici hanno adottato come contromisura la censura di canali, quali *Youtube* o altri social media, che offrono l'accesso a fonti di comunicazione e informazione alternative a quelle governative.

Da un lato quindi, quello degli stati democratici ad esempio, ci si è trovati d'innanzi alle potenzialità offerte da una tecnologia che fatica ad essere disciplinata e che riesce a sfidare il senso del limite perché evolvendosi

moltiplica le occasioni di sovvertire o mettere in discussioni un ordine esistente. Dall'altro lato, queste potenzialità hanno generato grandi preoccupazioni, specialmente sul versante degli stati non democratici. Qui l'incremento della libertà di espressione ha rappresentato una minaccia che ha reso necessario imporre nuovi limiti per garantire il mantenimento dello status quo e l'unica via percorribile è risultata quella di mettere a tacere la libertà di espressione per timore che iniziative promosse dal basso e coadiuvate dalle tecnologie potessero avere effetti capillari e globali, come già dimostrato dalla Primavera Araba (Comunello, Anzera, 2012; Trerè, 2012).

Attorno a queste e ad altre questioni si è aperto il dibattito scientifico che ha portato alla luce posizioni controverse che si sono canalizzate attorno ad orientamenti definiti cyberscettici e cyberutopistici.

Non è questa la sede per ripercorrere le fila del dibattito che tuttavia è importante menzionare perché lo scetticismo, così come le visioni più ottimistiche e utopistiche, ruotano proprio attorno all'idea dei rischi e delle opportunità che derivano dal superamento di alcuni limiti e dalle sfide alla moralità lanciate da un uso non previsto e non prevedibile delle tecnologie digitali, ma anche dei SNS.

Seguitando a ragionare sulle ricadute di ordine macromorale rese possibili dalle tecnologie digitali, interessante è, infatti, la riflessione promossa da Zuboff (2019) attorno al concetto di *surveillance capitalism*. Esso si sostanzia nella mercificazione delle informazioni personali che noi produciamo giornalmente, per lo più dati comportamentali, resa possibile dal fatto che buona parte della nostra vita sociale si svolge online producendo giornalmente dati e informazioni che vengono raccolte, processate e vendute per semplificare la nostra esistenza o predire i nostri comportamenti futuri, generando per certi versi dei vantaggi che si traducono nel Quantified Self (Swan, 2013). Esso rimanda alla possibilità di essere tracciati, nelle nostre azioni quotidiane e preferenze attraverso la tecnologia (si pensi alle app per il fitness o quelle che monitorano il sonno). I software e le tecnologie messe a disposizione per tracciare queste attività accrescono la conoscenza che noi abbiamo su alcuni aspetti della nostra vita e possono essere utilizzate per migliorane la qualità e per migliorare noi stessi. Allo stesso tempo, però, non siamo gli unici ad avere accesso a questi dati che, come lo scandalo che ha investito Zuckerberg ha dimostrato, possono diventare di dominio di governi, agenzie di marketing e aziende.

La questione morale, dunque, emerge in tutta la sua complessità nella misura in cui questa nuova forma di capitalismo ha guadagnato dei diritti di accesso e gestione di informazioni personali bypassando la richiesta di consenso da parte degli utenti che forniscono questi dati. Alla base di questa libertà di accesso al dato ci sono le complesse regole di funzionamento e i

meccanismi spesso nascosti di acquisizione rispetto ai quali gli utenti hanno una scarsa o nulla conoscenza e un basso livello di attenzione che non ha posto ostacoli a tale processo.

Se è vero dunque che da una parte i vantaggi prodotti da questa nuova forma di capitalismo, basato su un'economia dell'informazione e del dato, consentono di migliorare la qualità della vita e semplificarla attraverso analisi predittive, dall'altro i pericoli e i rischi connessi alla tracciabilità e alla gestione di informazioni personali da parte di soggetti terzi intacca non solo la nostra privacy. A essere intaccati sono i principi stessi della nostra libertà, laddove non è di facile accesso per tutti capire le dinamiche attraverso cui scegliere cosa e come condividere o cedere nostre informazioni a terzi soggetti.

Le conseguenze macromorali di un uso quotidiano delle tecnologie digitali e gli effetti micromorali si intrecciano generando un complesso sistema di situazioni rispetto alle quali gli utenti si trovano esposti ad esperienze in cui il dover scegliere ciò che è giusto e ciò che è sbagliato non è sempre manifesto e richiede uno sforzo di consapevolezza aggiuntivo. Il dilemma etico, infatti, si maschera bene dietro le prassi routinizzate di utilizzo dei dispositivi e di abitazione degli ambienti virtuali, ma anche dietro le *affordances* che suggeriscono verso quale direzione orientare i propri comportamenti e le proprie azioni. Tale direzione spesso è la più intuitiva possibile, ma non necessariamente la più giusta.

Tra gli autori che più hanno riflettuto sugli effetti sociali, psicologici e per certi versi anche morali prodotti da un uso quotidiano delle tecnologie, merita di essere citata Sherry Turkle, la quale ha messo in discussione nel tempo la sua posizione di cyberentusiasta (Turkle, 2005) per sposare una linea più critica che la avvicina alle posizioni cyberscettiche (Turkle, 2017). Come ricorda l'autrice «la tecnologia non è solo entrata nella nostra vita privata, ma ha cominciato a definirla» (Turkle, 2003) e con essa anche il nostro modo di entrare in relazione con noi stessi, con gli altri e con la società. Questo ha sollevato una serie di interrogativi morali che interpellano limiti vecchi che necessitano di essere rinegoziati e nuovi limiti che invece è importante definire.

Secondo la studiosa una delle grandi sfide lanciate dal rapporto che gli utenti hanno instaurato con alcuni dispositivi digitali investe infatti proprio la nostra capacità di autoriflessione (Turkle, 2017) che ha delle ricadute molto forti sul modo in cui abbiamo cominciato a reinterpretare il nostro rapporto con gli altri e sul ruolo che attribuiamo loro nella nostra vita.

Su queste dinamiche un peso cruciale lo esercitano quelle che Turkle definisce «le fantasie gratificanti», tra cui la possibilità di dirigere l'attenzione dove vogliamo, ma anche di renderla intermittente sulle richieste di

attenzione e le necessità dell'altro. Ne deriva l'illusione di poter godere permanentemente di una compagnia che possiamo controllare in base alle nostre esigenze. Gli stessi social network alimentano l'illusione che saremo sempre ascoltati contrastando la paura del rimanere soli che genera inquietudine. L'incapacità di gestire la solitudine ci porta dunque ad usare gli altri, i quali smettono di essere il fine e divengono il mezzo per sostenere il nostro «fragile senso del sé».

A supporto di questa incapacità di relazionarsi disinteressatamente e gratuitamente all'altro, sono interessanti i risultati degli studi che si sono occupati delle ricadute morali prodotti dalle esperienze online, soprattutto da parte di giovani utenti. Poiché gli ambienti virtuali rappresentano un importante terreno nel quale le giovani generazioni hanno modo di sperimentare la propria identità e costruirla, altrettanto rilevante è il peso che tali ambienti hanno nell'impattare sul loro sviluppo morale. Esso non dipende solo dagli insegnamenti provenienti dalla famiglia, ma anche da tutte quelle situazioni che li mettono di fronte a dei dilemmi morali che essi devono riconoscere e sulla base dei quali operare delle scelte. Diversi studiosi hanno constato che l'essere sempre connessi può intralciare lo sviluppo di un sé autonomo (Turkle, 2017) e di conseguenza lo sviluppo morale. L'essere costantemente connessi infatti può alterare i limiti del rapporto che i giovani costruiscono con gli altri determinando per un verso una sovrapposizione e convergenza tra sé e l'altro o, di contro, un distanziamento dell'azione da essi compiuta rispetto agli effetti che questa può produrre sugli altri (Lanier, 2010; Silverstone, 2006; Willard, 2007). La disinibizione infatti è una possibile conseguenza dell'invisibilità (Suler, 2004) e le ricadute morali sono significative nel momento in cui essa può portare a ritenere tollerabili e accettabili online comportamenti che fuori dalla rete sarebbero considerati inaccettabili (la pirateria, il plagio) (Flores, James, 2013).

La difficoltà maggiore che i giovani incontrano in ambienti digitali come i social network, che hanno una natura pubblica, è quella di pensare astrattamente a quali potrebbero essere le ricadute morali di una determinata situazione, soprattutto su persone non conosciute e/o non visibili. Questo richiede delle competenze morali che non è detto possano far leva su quelle acquisite nelle esperienze di vita diretta i cui pattern comportamentali non sono sempre necessariamente applicabili a situazioni più astratte o dalle potenziali ricadute di vasta scala.

I rischi derivanti da questa difficoltà sono in modo più esplicitamente rinvenibili nell'universo giovanile, ma non si circoscrivono ad esso. Il problema di pensare in maniera astratta a dilemmi e conseguenze morali si scontra infatti con le *media ideologies* che giovani e meno giovani assumono quando orientano i loro comportamenti online sulla base anche di nuovi

sistemi valoriali ritenuti giusti o sbagliati e che affondano le loro radici nel modo in cui abitiamo certi ambienti virtuali e nelle regole sociali e digitali che li disciplinano (Gershon, 2010). Pertanto i principi che guidano le azioni e orientano le nostre scelte fuori da questi ambienti non sempre possono essere applicati *tout-court* al loro interno.

Ciò che può risultare moralmente giusto e apprezzabile fuori infatti, potrebbe produrre biasimo all'interno; così come ciò che risulta biasimevole all'esterno potrebbe trovare delle attenuanti all'interno delle piattaforme digitali.

Questo spiega la necessità di rinegoziare e o addirittura istituire nuovi sistemi di regole e valori (Bennato, 2012) circoscrivibili alle prassi di uso e di comportamento di social e digital media che fanno appello a un diverso tipo di senso comune, a una netiquette e nella forma più evoluta e strutturata a vere e proprie policies che definiscono le linee guida di ciò che è giusto o sbagliato, opportuno o inopportuno al di là delle possibilità che il mezzo, la piattaforma o il dispositivo mette a disposizione dell'utente.

Un nuovo ordine sociale digitale viene dunque ripristinato o istituito attraverso questi espedienti necessari a riaffermare una demarcazione tra il tecnicamente possibile ed il moralmente accettabile nei cui confini non sempre netti si annida la minaccia al senso del limite.

6.4. Considerazioni conclusive: c'è una morale della favola?

L'immaginario collettivo nei confronti delle tecnologie della comunicazione è da sempre alimentato da sentimenti contrastanti che oscillano dall'entusiasmo per il nuovo, capace di spingere la realtà oltre i confini dell'immaginazione, alla paura dei costi che sul piano etico-morale questo superamento del limite può produrre.

Serie tv di successo degli ultimi anni, come Black Mirror, hanno costruito la loro popolarità sulle configurazioni di scenari distopici in cui gli effetti non previsti e i costi non calcolati dell'avanzamento delle tecnologie della comunicazione verso la costruzione di nuove esperienze e possibilità di vita vengono spinti alle conseguenze più estreme. La natura ambivalente delle tecnologie (Kranzberg, 1989), una volta appurato che esse non sono neutrali, rimanda all'uomo la responsabilità di stabilire qual è il limite oltre il quale la digitalizzazione della vita quotidiana può degenerare in scelte, modelli di comportamento e prassi di utilizzo rispetto alle quali gli apparati etico-valoriali acquisiti possono più o meno essere messi in discussione o entrare in gioco.

La riflessione fatta nel presente contributo ha tentato, senza pretesa di

esaustività, di individuare quali sono gli aspetti e le circostanze che evidenziano quanto complicata possa essere la relazione tra media, digital media e moralità. Complicata non vuol dire certo impossibile da governare, ma ciò richiede la presa d'atto da parte dei singoli utenti in primis, e a seguire dei governi e delle grandi istituzioni, che le derive etico-morali legate all'uso e allo sviluppo delle tecnologie della comunicazione e del sistema mediale non sono più attribuibili a poteri sommersi che orientano l'azione umana verso la deriva stessa.

L'idea che il potere di negoziazione degli utenti, come dei pubblici, nei confronti di strumenti e messaggi sia forte è una presa d'atto doverosa e necessaria per capire come il processo di controllo non segue più una logica esclusivamente verticistica, ma modulare. Il che vuol dire che ci sono tutte le condizioni perché i dilemmi morali e i rischi ad essi connessi generino un *butterfly effect* per il quale, ad esempio, il sistema di propagazione di una notizia dalla dubbia veridicità è innescato dalla semplice curiosità di un gruppo di utenti che li induce a cliccare sul suo titolo d'effetto e a condividerla senza pensare agli effetti dirompenti e difficilmente arginabili che tale azione può avere sul clima di opinione a ridosso di una campagne elettorale, con le conseguenze che potrebbero derivarne.

In altri termini, continuare a guardare esclusivamente alle nuove forme che il potere assume oggi e alle nuove dinamiche di controllo sociale, con riferimento al mercato, all'economia e alla politica, può essere limitante e al tempo stesso riduttivo, sebbene la questione non vada tralasciata. Ritengo infatti che le sfide e gli interrogativi morali più grandi oggi si giochino sui binomi intuitività/semplicità vs tecnicismo/iperspecializzazione che coinvolgono in prima persona gli utenti e gli esperti dei sistemi ICT.

Ciò vuol dire che è sulle piccole azioni e scelte quotidiane compiute da entrambe le parti che si alimentano forme di potere che per lungo tempo si sono potute permettere il lusso di agire senza passare per la richiesta di consensi e autorizzazione.

L'unica forma di controllo sociale veramente efficace e dalle conseguenze morali più gravi, a mio avviso, è quella che deriva dalla possibilità di esportare (o integrare) porzioni della nostra esistenza all'interno di ambienti caratterizzati dalla tracciabilità del nostro passaggio, delle nostre scelte e delle nostre abitudini in una condizione di assenza (totale o parziale) di adeguata e sufficiente conoscenza di cosa ciò possa produrre. Ritorna dunque il problema dell'astrattezza dei dilemmi morali che spesso non ci rendiamo conto di avere davanti e sui quali siamo chiamati a operare delle scelte.

Applicare la morale a situazioni e dilemmi che richiedono nella maggior parte dei casi una grande capacità di astrazione, perché ci impongono di riflettere in maniera spesso controintuitiva su nuove forme di autoregola-

mentazione e autoaffermazione dell'io nell'interazione con l'altro generalizzato, richiede la socializzazione ad un nuovo tipo di sensibilità morale. Essa dovrà tenere conto del fatto che le ricadute delle nostre azioni sull'altro o addirittura sull'intera società non sono più solo immediate – e geograficamente e temporalmente circoscritte – ma possono essere lontane nello spazio e nel tempo. Possono ledere la visibilità, la credibilità e la reputazione virtuale di singoli individui, aziende ed istituzioni alimentando un processo di delegittimazione a diversi livelli (si pensi al peso di una recensione su *Tripadvisor*, agli effetti del cyberbullismo e allo screditamento dell'immagine di un politico o di un'istituzione attraverso hate speech).

La capacità di attuare un ragionamento morale astratto che vada al di là di un'azione che di per sé non solleva dilemmi morali non è una sfida da poco, soprattutto per le giovani generazioni.

Non è infatti una nuova competenza che può essere acquisita una volta per tutte, ma un processo che poggia le proprie basi sul potere e la capacità di negoziazione che gli utenti hanno nei confronti dei dispositivi tecnologici, delle ideologie e delle *affordances* che essi veicolano e naturalmente anche nei confronti dei contenuti.

L'utopia che i dilemmi etici possano essere affidati infatti all'addestramento degli algoritmi o di intelligenze artificiali che non hanno mai avuto esperienza della vita, della morte, del dolore e delle differenze culturali, rischia di deresponsabilizzare i singoli utenti dalle microscelte etiche che quotidianamente accompagnano ogni singola azione da noi avviata dentro e verso le tecnologie della comunicazione digitali e mainstream.

Bibliografia

Appiani M. (2006), *Il pudore nel linguaggio: il tabù linguistico: un'interpretazione psicoanalitica*, Hoepli, Milano.

Bennato D. (2012), *Sociologia dei media digitali: relazioni sociali e processi comunicativi del web partecipativo*, Laterza, Roma-Bari.

Bilandzic H. (2011), "The complicated relationship between media and morality", *Journal of Media Psychology*, 23: 1, 46-51.

Bisogno A. (2015), *La TV invadente: il reality del dolore da Vermicino ad Avetrana*, Carocci, Roma.

Boccia Artieri G. (2012), *Stati di connessione: pubblici, cittadini e consumatori nella (social) network society*, FrancoAngeli, Milano.

Boczkowski P.J. (2004), *Digitizing the news: innovation in online newspapers*, MIT Press, Cambridge.

Boorstin D. (1963), *The image, or what happened to the American dream*, Atheneaum, New York.

Buckingham D. (2007), *Bambini e New Media*, in L.A. Lievrouw, S.M. Livingstone, G.B. Artieri, L. Paccagnella, F. Pasquali, a cura di, *Capire i new media: culture, comunicazione, innovazione tecnologica e istituzioni sociali*, Hoepli, Milano.

Clarkeburn H. (2002), "A test for ethical sensitivity in science", *Journal of Moral Education*, 31: 4, 439-453.

Cohen S. (1972), *Folk devils and moral panics*, McGibbon and Kee, London.

Comunello F., Anzera G. (2012), "Will the revolution be tweeted? A conceptual framework for understanding the social media and the Arab Spring", *Islam and Christian–Muslim Relations*, 23: 4, 453-470.

Comunello F., Mulargia S., Parisi L. (2017). "Non guardarmi, non ti sento. Processi di sense giving nella controversia sui vaccini infantili tra gli utenti di Facebook", *Problemi dell'Informazione*, 42: 3, 431-458.

Ferrero G. (1936), *Liberazione,* Nuove Edizioni Capolago, Lugano.

Flores A., James C. (2013), "Morality and ethics behind the screen: Young people's perspectives on digital life", *New Media & Society*, 15: 6, 834-852.

Gershon I. (2010), *The breakup 2.0: Disconnecting over new media*, Ithaca, Cornell University Press, New York.

Gili G. (2001), *Il problema della manipolazione: peccato originale dei media?*, FrancoAngeli, Milano.

Hakemulder J. (2000), *The moral laboratory: Experiments examining the effects of reading literature on social perception and moral self-concept*, Benjamins, Amsterdam.

Hardt H. (1979), *Social theories of the press: Early German & American perspectives*, SAGE, Beverly Hills (CA)- London.

Held V. (1970), *The Public Interest and Individual Interest,* Basic Books, New York.

Jenkins H. (2007), *Cultura convergente*, Apogeo, Milano.

Kohlberg L. (1969), *Stage and sequence: the cognitive developmental approach to socialization*, in D. Goslin, ed., *The handbook of socialization theory and research*, Rand McNally, Chicago.

Kohlberg L. (1981). *The philosophy of moral development: Moral stages and the idea of justice,* Harper & Row, San Francisco.

Kranzberg M. (1986), "Technology and History: 'Kranzberg's Laws'", *Technology and Culture*, 27: 3, 544-560.

Krcmar M., Curtis S. (2003), "Mental models: Understanding the impact of fantasy violence on children's moral reasoning", *Journal of Communication*, 53, 460-479.

Lanier J. (2010), *You Are Not a Gadget*, Knopf, New York.

Lemal M. Van den Bulck J. (2009). "Television and children's moral reasoning: Toward a closed-end measure of moral reasoning on interpersonal violence", *Journal of Communication*, 53: 460-479.

Lippman W. (1995), *L'opinione pubblica. La democrazia, gli interessi, l'informazione organizzata,* Donzelli, Roma.

Lovari A. (2013), *Networked citizens. Comunicazione pubblica e amministrazioni digitali*, FrancoAngeli, Milano.

Lynch M.P. (2016), *The Internet of Us: Knowing More and Understanding Less in the Age of Big Data*, Norton &Company, New York.
McQuail D. (2007), *Sociologia dei media*, Il Mulino, Bologna.
Morozov E., Renda M., Ardizzoia F.B. (2011). *L'ingenuità della rete: il lato oscuro della libertà di internet*, Codice, Torino.
Norman D. (2013), *The design of everyday things: Revised and expanded edition,* Basic books, New York.
Pacelli D. (2013), *Il senso del limite: per un nuovo approccio di sociologia critica*, Carocci, Roma.
Packard, V., (1958), *I persuasori occulti*, Einaudi, Torino.
Paik H., Comstock G. (1994). "The effects of television violence on antisocial behavior: A meta-analysis", *Communication Research,* 21: 516-546
Poster, M. (1999), "Underdetermination", *New Media & Society*, 1(1): 12-17.
Postman N. (2010), "The humanism of media ecology", *Proceedings of the Media Ecology Association*, I: 1, 10-16.
Rest J., Narvaez D., Bebeau M., Thoma S. (1999), "A neo-Kohlbergian approach: The DIT and schema theory", *Educational Psychology Review*, 11: 4, 291-324.
Roskos-Ewoldsen B., Davies J., Roskos-Ewoldsen D.R. (2004), "Implications of the mental models approach for cultivation theory", *Communications*, 29: 345-363.
Silverstone R. (2006), *Media and Morality,* Polity Press, Cambridge.
Sparks J.R., Hunt S.D. (1998). "Marketing researcher ethical sensitivity: Conceptualization, measurement, and exploratory investigation", *Journal of Marketing*, 62: 2, 92-109.
Suler J (2004) "The online disinhibition effect", *Cyberpsychology & Behavior*, 7:3, 321-326.
Swan M. (2013), "The quantified self: Fundamental disruption in big data science and biological discovery", *Big data*, 1: 2, 85-99.
Thompson J.B. (1998), *Mezzi di comunicazione e modernità: una teoria sociale dei media*, Il Mulino, Bologna.
Treré E. (2012), "Social movements as information ecologies: Exploring the co-evolution of multiple Internet technologies for activism", *International Journal of Communication*, 6, 19.
Turkle S. (2003), "Technology and human vulnerability. A conversation with MIT's Sherry Turkle", *Harvard Business Review*, 81: 9, 43-50.
Turkle S. (2005), *The second self: Computers and the human spirit*, Mit Press, Cambridge (MA).
Turkle S. (2017), *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*, Hachette, Londra (UK).
Willard N. (2007), *Moral development in the information age. The center for safe and responsible Internet use*, Disponibile in: http://tigger.uic.edu/~lnucci/MoralEd/articles/willard.html.
Wolton D. (1997), *Penser la communication,* Flammarion, Paris.
Zuboff S. (2019), *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*, Profile Books, London.

7. La città divisa: periferie, margini e confini nelle metropoli contemporanee

di *Emanuele Rossi*

Gli uomini che stanno rinchiusi
dentro i confini di questo paese
hanno perso l'occhio per i
contorni della persona umana.
Walter Benjamin

7.1. Una minaccia costante all'ordine del mondo

In uno dei suoi scritti James Hillman, attento conoscitore della psiche umana e dei suoi misteriosi segreti, ha affermato, con una certa convinzione, che «senza immagini tendiamo a smarrire la strada» (Hillman, 2010, p. 157). Come esseri umani abbiamo costantemente bisogno di disporre di una serie di rappresentazioni o meglio di 'cartelli' indicatori attraverso i quali poterci orientare all'interno di una realtà estremamente complessa come quella delle «metropoli soffocanti e schiaccianti del capitalismo» (Marcuse, 1969, p. 74) contemporaneo. In tutto ciò non sembra esservi nulla di nuovo, Georg Simmel aveva già descritto questo particolare bisogno degli esseri umani affermando che «la primitiva necessità della vita ci ha costretto a fare del mondo spaziale esterno il primo oggetto delle nostre attenzioni» (Simmel, 1984, p. 663). Se così stanno le cose, allora, è grazie a questi 'segnali indicatori' che noi abbiamo la possibilità di muoverci con una certa naturalezza all'interno del nostro 'spazio vissuto', riducendo al minimo il rischio di incappare in spiacevoli sorprese o di essere protagonisti di brutte avventure. Come abitanti della grande città, abbiamo tutto l'interesse a creare e a mantenere un'ambiente sociale ordinato e ben definito, privo di qualsiasi tipo di ambiguità e di incertezza. L'essere umano – ha scritto Erich Fromm – rischia di diventare «un pazzo se non trova uno schema di riferimento che gli consenta di trovarsi in qualche modo a suo agio nel mondo e di sfuggire alla totale impotenza, al totale disorientamento e al totale sradicamento» (Fromm, 2002, p. 73). In altri termini, dobbiamo disporre di una "mappa mentale" che ci consenta di avere una rappresentazione coerente del mondo che ci circonda e ci aiuti ad orientarci all'interno dei complessi spazi della città, dove i rapporti sociali diventano sempre più numerosi, complessi e non da ultimo particolarmente intricati.

Recentemente, però, questa naturale necessità dell''anima' umana, che da sempre orienta la nostra normale vita quotidiana, è stata sovrastata da un ulteriore bisogno, sempre più difficile da placare, e cioè quello di cancellare dalla nostra vista o meglio di «eliminare tutto ciò che non si riesce a definire o non si lascia definire con precisione» (Bauman, 2010, p. 18). Richard Sennett, riferendosi a questo particolare atteggiamento, ha parlato di una vera e propria «negazione visiva» (Sennett, 1992, p. 58), che scatta immediatamente nei confronti di tutti coloro che, con la loro stessa presenza, rendono confuse tutte quelle linee di divisione e di demarcazione che abbiamo meticolosamente tracciato per la costruzione di un determinato ordine sociale. Da qui una profonda ostilità e fastidio per chi rappresenta una «minaccia costante all'ordine del mondo» (Ivi, p. 73). Il riferimento è a tutte quelle esistenze 'disperate' che non hanno una collocazione stabile all'interno della città e che invadono le strade delle nostre metropoli: «mendicanti molesti, lavavetri, zingari, profughi, extracomunitari, migranti da espellere» (Di Cesare, 2014, p. 91). In altre parole, si tratta di veri e propri *outsider* che, pur essendo parte del paesaggio urbano, restano ai margini della vita sociale, al di fuori di ogni relazione e di ogni possibile umana convivenza.

Nei loro confronti siamo pronti, senza particolari esitazioni e ripensamenti a isolarli e a discriminarli, condannandoli a occupare «un angolo morto in seno alla vita sociale» (Le Breton, 2016, p. 32). Il nostro modo di vivere, osservare e rappresentare la realtà che ci circonda, ha assunto un carattere prettamente conservativo e difensivo a tal punto che, come 'cittadini globali', privilegiamo, ormai da tempo, un'immagine della città composta per lo più da quegli spazi che rimuovono la minaccia di qualsiasi contatto sociale (Sennett, 1992, p. 12)[1]. La conseguenza di tutto ciò è la tendenza a costruire un ambiente urbano compatto e omogeneo all'interno del quale non vi è posto per chi è percepito come diverso, estraneo, straniero. Ha ben descritto questa inclinazione degli esseri umani Erich Fromm, il quale ha affermato che «la nostra emotività è ferma all'epoca tribale, all'atteggiamento [...] che caratterizza pressoché tutte le tribù primitive, dove si familiarizza esclusivamente con i componenti della propria tribù, dove uno

[1] «L'evitare attivamente il contatto – scrive Bauman – è alimentato costantemente dalla paura della contaminazione – in senso letterale e metaforico: si crede che gli estranei portino malattie contagiose, che siano infestati da parassiti, che sfidino le norme igieniche e così rappresentino un rischio per la salute; o che diffondano idee ed abitudini malsane, che pratichino la magia nera o culti lugubri e cruenti, che seminino depravazione morale o rilassatezza di costumi. Il risentimento trabocca per qualsiasi cosa possa essere associata agli stranieri: il loro modo di parlare, il loro modo di vestire, i loro rituali religiosi, il modo in cui organizzano la propria vita domestica, anche il profumo del cibo che gli piace cucinare» (Bauman, 2000, p. 59).

si sente moralmente obbligato soltanto nei confronti dei membri della propria tribù, ovvero – e questo è il punto essenziale anche se può apparire banale – nei confronti di coloro coi quali si è mangiato il medesimo cibo, si sono cantati i medesimi canti e si parla la medesima lingua. In siffatto tribalismo l'estraneo, lo straniero, è guardato con sospetto e su di lui viene proiettata ogni sorta di male che uno riconosce in se stesso. [...] In ogni caso, l'estraneo, colui che non appartiene alla tribù, non è considerato un vero essere umano» (Fromm, 2004, pp. 63-64). Questo è il destino di tutti coloro che, non avendo una posizione stabile all'interno della società, vengono sistematicamente denigrati e disprezzati e soprattutto tenuti a debita distanza in quanto considerati fonte di ansia e di inquietudine.

Certamente il desiderio di disporre di un ambiente sociale omogeneo, privo di qualsiasi minaccia e pericolo, spinge gli abitanti della grande città alla costruzione di quelle che Bauman ha definito come vere e proprie «comunità di simili» (Bauman, 2007, p. 100), dove non c'è posto per chi genera confusione, produce instabilità e confonde l'ordine costituito[2]. Si tratta di comunità caratterizzate da un «eccesso di uguale»[3] che, se da un lato offrono una soluzione momentanea ai rischi rappresentati dall'incertezza del mondo esterno, dall'altro minano alla base quella naturale capacità degli esseri umani di entrare in relazione con gli altri. «Più a lungo si sta in un ambiente uniforme – scrive Bauman – in compagnia di 'altri come noi', con cui si può socializzare superficialmente, senza correre il rischio di fraintendimenti e senza dover affrontare la seccatura di tradurre da un mondo di significati a un altro, tanto più è probabile che si 'disimpari' l'arte di negoziare i significati e un *modus convivendi*» (Bauman, 2005, p. 31).

La conseguenza di tutto ciò è una radicale trasformazione della vita urbana che, ormai circoscritta all'interno di piccole comunità sempre più omogenee e in continua fuga dalla paura, non è più in grado di promuovere incontri e un reciproco confronto tra modi di vivere tra loro diversi. Il sogno di uno spazio sicuro, privo di rischi e incertezze, trasforma le «persone non familiari in nemici assoluti» (Bauman, 2018, p. 162) a tal punto che all'interno delle metropoli contemporanee nessuno sente più il bisogno di impegnarsi nella costruzione di una stabile quanto intensa relazione umana.

[2] Da un punto di vista architettonico tutto ciò si traduce nella creazione di *gated comunity* ovvero residenze esclusive con accesso sorvegliato e separate da tutto il resto che le circonda per mezzo di sbarre, mura di recinzione, cancelli e qualsiasi altro tipo di barriera. Si tratta di un modello residenziale che, nato negli Stati Uniti, si è diffuso rapidamente in tutto il mondo.

[3] Sulla proliferazione dell'uguale o meglio dell'«eterno ritorno del sempre uguale» nella società moderna vedi (Benjamin, 2002) e più recentemente (B. Chul Han, 2017).

7.2. La città, la periferia e l'Altro come oggetto d'odio

Nonostante il desiderio di costruire una «comunità senza stranieri» (Mbembe 2019, p. XVI), la città è tutto fuorché uno spazio omogeneo. Essa cambia velocemente e improvvisamente così come gli individui che la vivono e la abitano. E, tuttavia, al di là delle numerose e repentine trasformazioni che le metropoli hanno subito nel corso del tempo, una caratteristica rimane costante e cioè la presenza di estranei che vivono e si muovono a stretto contatto gli uni con gli altri. La presenza degli estranei sembra essere una componente permanente della vita cittadina; condividere lo stesso spazio, vivere a stretto contatto con coloro che portano impresso sulla propria pelle il "demone" dell'ambiguità e dell'irregolarità a lungo andare può generare paura, ansia ed incertezza. Sentimenti che possono sfociare nel totale rifiuto dell'Altro, che rischia di essere percepito – per usare un'espressione di Günther Anders – come un vero e proprio «oggetto d'odio» (Anders, 2014, p. 82)[4], nei confronti del quale scaricare la propria frustrazione e il proprio malessere esistenziale. Ed è proprio nei confronti di quegli estranei che «contaminano la purezza della nostra identità sociale e culturale» (Pitch, 2013, p. 34) che sono state attivate delle inedite strategie di azione che puntano al controllo, all'esclusione e all'emarginazione di chi è percepito come 'fuori posto'. La prima strategia che prenderemo in considerazione è quella che mira a 'separare' e a tenere a 'distanza' quelle aree della città che sono considerate minacciose e i cui abitanti sono percepiti come ostili, aggressivi e non da ultimo estremamente pericolosi. Si tratta di tutti quei quartieri che preferiamo non esplorare, non attraversare e nei confronti dei quali non abbiamo nessun tipo di curiosità e d'interesse. L'unica soluzione percorribile è tenerli a distanza di sicurezza, lontani da qualsiasi tipo di coinvolgimento.

La conseguenza di tutto ciò è che nelle città contemporanee prende forma un'inedita 'mappa mentale' e così tra le zone considerate più accoglienti e piacevoli e i quartieri percepiti come poco 'raccomandabili' vengono costruite barriere, innalzati muri, tracciati confini. Costruire barriere e innalzare muri, significa inaugurare una nuova estetica della sicurezza che impone un inedito ripensamento dello spazio urbano. A tal proposito, Steven Flusty, esperto conoscitore delle trasformazioni urbanistiche e architettoniche delle città contemporanee, ha evidenziato, con una certa preoccupazione, il proliferare, all'interno delle nostre metropoli, di un particolare tipo di

[4] Scrive Anders a tal proposito: «E, quando si può odiare, anzi si deve, anzi si è obbligati a farlo, ci si affeziona in fretta al proprio oggetto d'odio e non si consente tanto facilmente che ci venga strappato dal cuore», (Ivi, p. 82).

spazi che egli ha definito come «spazi d'interdizione» (Bauman, 2007, p. 88 e sg.), ovvero spazi pensati e costruiti con l'unico obiettivo di dividere, di separare e di tenere lontane alcune categorie di individui, generalmente i più poveri, gli immigrati, i senza fissa dimora e cioè tutte quelle 'esistenze disordinate' che rimangono sospese sullo sfondo della vita sociale. Tra la vasta gamma di spazi d'interdizione[5]che continuamente prendono forma all'interno delle nostre città, un significato particolare assume quello che Flusty ha definito come «spazio pungente». Si tratta di uno spazio che, nei suoi diversi usi e nelle sue molteplici applicazioni, rappresenta perfettamente la sintesi del clima di odio e di frustrazione che si respira all'interno delle nostre città. Si tratta di tutte quelle strutture o superfici dislocate all'interno dello spazio urbano, allestite con sporgenze e protuberanze, dotate di punte, di dissuasori, insomma di tutta una serie di accorgimenti, di astuzie e di ingegnosità architettoniche per impedire che tale spazio possa essere vissuto o semplicemente utilizzato da chi ne ha particolare bisogno. Il riferimento ad esempio è a tutti quegli 'arredi urbani' come le panchine antibivacco o meglio anticlochard collocate all'interno dei parchi pubblici o nelle stazioni delle metropolitane che, da qualche anno, sono progettate come veri e propri "spazi pungenti" e cioè spazi terribilmente scomodi pensati per essere utilizzati il più breve tempo possibile come accade, per esempio, con quelli a ridosso delle fermate degli autobus. La massiccia presenza di questo tipo di spazi rappresenta una dichiarazione di guerra nei confronti di tutte quelle «oscure esistenze» (Rossi, 2012) che vivono ai margini delle nostre metropoli e che sperimentano sulla propria pelle una condizione di povertà estrema, di precarietà lavorativa e di disagio sociale. Gli arredi urbani delle nostre città sono sempre più il prodotto di un''architettura ostile' che punta all'esclusione, alla separazione e all'esasperazione delle distanze. Ma è proprio nelle distanze che «l'uomo – come ha scritto Elias Canetti – si irrigidisce e si oscura» (Canetti, 2006, p. 21).

Quando ciò accade, prende forma una seconda strategia di azione, molto più radicale della prima, che mira alla disumanizzazione e alla conseguente espulsione degli estranei e di tutti coloro che rendono incerta e problematica la normale vita di città[6]. Per comprendere i meccanismi sociopsicologici

[5] Per una più completa rassegna di questi spazi rinvio a Bauman (2007) e Rossi (2018).

[6] Ha scritto a tal proposito Achille Mbembe che «forse l'epoca che viviamo, più che essere caratterizzata dalla differenza, è quindi segnata dalla fantasia di separazione, perfino di sterminio. Da ciò che non si mette insieme, che non si riunisce, da ciò che non si è disposti a condividere. Alla proposta dell'uguaglianza universale, che non molto tempo fa permetteva di contestare le ingiustizie sostanziali, si è gradualmente sostituita la proiezione spesso violenta di un 'mondo senza' – il 'mondo del grande sgombero', lo sgombero dei musulmani che intasano il centro città, dei Negri e di altri stranieri che bisogna deportare, dei terroristi (o presunti tali) che si torturano in modo diretto o per procura, degli ebrei che dispiace siano

alla base di tale 'strategia' è necessario tener conto della condizione di precarietà e d'incertezza che caratterizza la quotidianità di gran parte degli abitanti della città e, in particolare, di quelli che vivono nelle aree più periferiche e disagiate della grande metropoli. Si tratta di coloro che sono sempre più convinti di essere stati lasciati ai «margini del percorso» (Castel, 2011, pp. 44-45), costretti a fare i conti con elevati tassi di disoccupazione, a scontrarsi con una forte presenza del lavoro povero, servile, precario[7], ma soprattutto che vivono la quotidianità di un ambiente urbano violento, degradato, abbandonato a se stesso e per questo spesso facile preda di sentimenti xenofobi e razzisti. Si tratta di quei gruppi sociali che, più degli altri, subiscono gli effetti di quello che recentemente Negri e Hardt hanno definito «capitalismo dei disastri» (Hardt e Negri, 2018, p. 262) e cioè una forma di capitalismo che «usa le crisi per spingere avanti il suo progetto di trasformazione sociale» (Ibidem) e, con essa, l'inarrestabile impoverimento di strati sempre più ampi della società. In altri termini, si tratta di quelle categorie sociali più fragili che «portano sulle loro spalle il peso di grandissima parte della miseria del mondo» (Castel, 2011, p. 41)[8] e che sono perfettamente coscienti che le loro condizioni di vita sono destinate ad un lento e inesorabile declino. Tale consapevolezza mette in moto un meccanismo sociologico complesso in base al quale «lo smarrimento del non avere più un avvenire è senza dubbio provato individualmente da ciascun membro di queste categorie sociali, ma la loro reazione è collettiva. Essa è segnata dal marchio del *risentimento*» (Ivi, p. 42). È quanto accade nei confronti degli stranieri, degli immigrati, dei profughi, dei clochard e non da ultimo dei membri della comunità rom. Esistenze alle quali viene addossata tutta la responsabilità per quanto di negativo e nefasto avviene all'interno della società.

La massiccia presenza degli immigrati in alcune zone della città suscita timori e preoccupazioni di ogni tipo: la perdita del posto di lavoro, la riduzione dei salari, l'aumento della violenza, del degrado e della criminalità. Timori e preoccupazioni spesso infondate[9], ma che trovano nello straniero

sfuggiti in tanti alle camere a gas, dei migranti che arrivano da ogni dove, della massa di profughi e di tutti i naufraghi […]» (Mbembe, 2019, p. 45).

[7] Sulla precarizzazione del lavoro nella società contemporanea rinvio a Fana (2017).

[8] Per un approfondimento sulle forme contemporanee della miseria sociale rinvio all'intenso e penetrante lavoro di Pierre Bourdieu (2015).

[9] Sui rischi di un'errata percezione della realtà e dei fenomeni sociali a essa collegati rinvio all'interessante studio di Duffy (2019), il quale afferma che uno dei temi che suscita emozioni forti e provoca enormi errori di percezione è proprio quello relativo agli immigrati. In molti paesi, compresa l'Italia, il numero degli immigrati è sovrastimato e questo contribuisce a sviluppare un'immagine distorta del fenomeno con preoccupanti effetti sociali che vengono intensificati da un uso indiscriminato dei social media. Secondo Bobby Duffy «i

di turno un capro espiatorio sul quale scaricare le proprie frustrazioni attraverso forme di disprezzo, di odio e soprattutto di rancore[10]. Ed è qui che entra in gioco un ulteriore aspetto che vale sicuramente la pena sottolineare, e cioè proprio quegli "intrusi", tanto odiati e disprezzati, considerati come la causa di tutti i mali, se non ci fossero bisognerebbe inventarli. Essi, infatti, sembrano svolgere un ruolo «salvifico»[11] nei confronti di tutti quei membri della società che si sentono abbandonati a se stessi e che vedono la loro condizione sociale deteriorarsi giorno dopo giorno. Per coloro la cui disperazione è inevitabile e non può essere scongiurata «i migranti simboleggiano quegli ultimi, tanto ardentemente desiderati, e relegati stabilmente ancora più in basso dei *misérables* indigeni, il cui destino diventa così leggermente meno umiliante, e dunque leggermente meno amaro, intollerabile e inaccettabile» (Bauman, 2016, p. 13). Hanno ben descritto questo atteggiamento Theodor Adorno e Ursula Järisch i quali, riflettendo sulle trasformazioni del conflitto sociale nella cosiddetta *affluent society*, hanno affermato che gli esseri umani «si sentono in un certo senso risarciti dalla costrizione sociale da loro stessi patita, al vedere altri portarne palesemente le stigmate (Adorno e Järisch, 1974, p. 99). Tutto ciò si traduce in comportamenti di discriminazione, di rifiuto e di violenza nei confronti di coloro che occupano le posizioni più basse in qualsiasi ordine sociale.

Un vero e proprio «scarico della pressione»[12] (Simmel, 2017) – per usa-

nostri errori di percezione vengono incubati nella 'bolla dei filtri' e nelle 'camere dell'eco', dove algoritmi invisibili e i nostri stessi pregiudizi nella selezione contribuiscono a creare vere e proprie realtà individuali» (Ivi, p. XIX) difficili, se non impossibili, da modificare.

[10] Come ha ben sottolineato Robert Castel, «il risentimento non predispone né alla generosità né alla capacità di rischiare. Esso induce un atteggiamento difensivo che rifiuta la novità, ma anche il pluralismo e le differenze. Nelle relazioni che intrattengono con gli altri gruppi sociali, queste categorie sacrificate, piuttosto che accogliere la diversità che tali gruppi rappresentano, cercano in essi dei capri espiatori capaci di spiegare la loro sensazione di abbandono», (Castel, 2011, p. 45).

[11] «Per gli esclusi che sospettano di essere ormai relegati tra gli ultimi, scoprire che sotto di loro c'è qualcun altro è una sorta di evento salvifico, che restituisce loro dignità umana e salva quel poco che rimane della loro autostima. L'arrivo di massa di migranti senza dimora, cui si negano i diritti fondamentali non solo in pratica ma anche sulla carta, crea una (rara) occasione per il verificarsi di un simile evento. Tutto ciò sicuramente aiuta a spiegare come mai la recente immigrazione di massa coincida con le nuove fortune della xenofobia, del razzismo e del nazionalismo nella sua variante sciovinista, e con i successi elettorali, sorprendenti e senza precedenti, di partiti e movimenti xenofobi, razzisti e sciovinisti guidati da leader che agitano fanaticamente la bandiera dell'interesse nazionale» (Bauman, 2016, p. 12).

[12] G. Simmel, *Il dominio*, a cura di Carlo Mongardini, Roma, Bulzoni, 2017. Come ha ben espresso Georg Simmel, nella sua acuta analisi sulle complesse dinamiche dei rapporti di dominio, in qualsiasi organizzazione sociale ogni eventuale pressione di potere esercitata dall'altro verso il basso tenderà automaticamente a scaricarsi sui soggetti sottoposti in maniera proporzionale al grado di resistenza che essi sono in grado di opporre. In altri termini,

re un termine simmeliano – che prende forma in tutte le metropoli contemporanee e che recentemente Loïc Wacquant, riflettendo sulla miseria urbana delle *inner city* americane e dei quartieri degradati della vecchia Europa, ha descritto in questi termini: «l'acuto senso di umiliazione sociale che avvolge i quartieri della relegazione può essere attenuato solo spostando lo stigma su di un altro, senza volto, demonizzato – i vicini del piano di sotto, la famiglia immigrata che abita in un edificio adiacente, i giovani [...] che 'si fanno' di droga o sono impegnati a 'spacciare' in strada o, ancora i residenti nell'isolato successivo, di cui si sospetta che ricevano illegalmente la disoccupazione o altri tipi di aiuto» (Wacquant, 2016, pp. 265-266). Se così stanno le cose, è importante sottolineare che tale atteggiamento, da cui deriva una maggiore sopportabilità della propria condizione sociale, è parte integrante dell'essere umano, il quale sembra trarre un reale beneficio, soprattutto di natura psicologica, nel sapere che all'interno della società c'è qualcuno che si colloca ancora più in basso e sul quale far scivolare il proprio malessere e il proprio risentimento[13]. Perciò non stupisce notare che all'interno di quelle «zone di retrocessione sociale» (Wacquant, 2015, p. 198), come sono le periferie delle grandi città, «anche chi si trova nei gradini più bassi della scala gerarchica cerca di guadagnare briciole di potere sfogando la propria frustrazione su persone più vulnerabili» (Volpato, 2019, p. 28).

La conseguenza di tutto ciò è un'inedita trasformazione del conflitto sociale il quale – come ha scritto Marco Revelli – non può più essere rappresentato come «la tradizionale guerra 'verticale' dell'alto contro il basso, dei ricchi contro i poveri, dell'egoismo dei privilegiati contro l'impotenza degli ultimi» (Revelli, 2010, p. 24). Al contrario, siamo di fronte ad un conflitto per «molti versi nuovo, 'orizzontale', dei poveri, ma soprattutto degli impoveriti, o di chi teme l'impoverimento, contro altri poveri, 'più poveri', alla ricerca di un qualche risarcimento facile» (Ivi, p. 25). Una situazione che è sotto gli occhi di tutti, come testimoniano i recenti fatti di cronaca che hanno interessato le periferie più estreme delle nostre città[14], dove «l'angoscia di fronte al proprio futuro si rovescia in ostilità nei confronti dello straniero» (Chul Han, 2017, p. 22) o, meglio ancora, contro «un'umanità

secondo il sociologo tedesco, il potere «si muove lungo la linea della minima resistenza, la quale in definitiva, anche se non subito risulta essere quella che va verso il basso», finendo irrimediabilmente per colpire i soggetti più deboli. (Cfr. Rossi, 2017).

[13] Il risentimento – ha scritto Marco Revelli – «sembra diventato costume nazionale, la principale cifra del rapporto reciproco e soprattutto di quello con l'Altro. Un rancore acre, sordo, neppur tanto sommerso, che talvolta si fa esplicitamente ferocia verso il basso, là dove la società è più fragile», (Revelli, 2010, p. 18-19).

[14] Le violente proteste scoppiate contro la presenza degli immigrati e delle minoranze rom nell'estrema periferia romana confermano l'inedita e preoccupante trasformazione del conflitto sociale nelle città contemporanee.

dichiarata ora inutile, ora nociva, ora percepita come nemica e ad ogni modo parassita e superflua» (Mbembe, 2019, p. 94). È la presenza di questi atteggiamenti, disseminati in uno spazio urbano sempre più ostile, anonimo e inospitale, a sancire quella che Henri Lefebvre, già alla fine degli anni ‘60 del secolo scorso, aveva definito come la «crisi della città» (Lefebvre, 2014). Una crisi esacerbata da un'angoscia onnipresente che attecchisce nei cuori e nelle menti degli abitanti delle metropoli contemporanee e che prende le forme – per usare un'espressione di Georg Simmel – di una vera e propria «fobia del contatto» (Simmel, 1984, p. 668)[15], che si concretizza ogni giorno di più nell'aumento delle distanze, nella 'ghettizzazione' delle differenze, nella svalutazione dell'altro che, come abbiamo visto, può giungere fino alla sua completa 'disumanizzazione'. In questa situazione, la città si spezza in aree separate e non comunicanti (Paone e Petrillo 2016), assumendo sempre più le fattezze di uno spazio chiuso, polarizzato e diviso, incapace di garantire la convivenza tra estranei, ma soprattutto di superare i 'germi' dell'odio e del rancore.

7.3. Verso una conclusione. Tra gli "arcipelaghi" dell'informale: la città e gli spazi della speranza

L'interesse per la città e le sue continue trasformazioni è da sempre al centro delle riflessioni degli studiosi delle scienze sociali i quali, pur seguendo linee interpretative diverse, sembrano condividere una convinzione di fondo è cioè che la città – come ha scritto Henri Lefebvre – rappresenti, con le sue complesse dinamiche, «la proiezione della società sul territorio» (Lefebvre, 2014, p. 62) e, quindi, sia in grado di rivelare, in piccola scala, la natura e le contraddizioni di tutti quei fenomeni che rendono problematica ed instabile la nostra vita quotidiana. È sufficiente attraversare in lungo e in largo le nostre metropoli per rendersi conto che l'aspetto e l'organizzazione complessiva dello spazio urbano riflettono una vera e propria 'crisi' della città intesa come luogo d'incontro[16], di scambio e di dialogo.

[15] Recentemente Zygmunt Bauman ha descritto questo fenomeno utilizzando il termine di mixofobia urbana. La mixofobia – scrive il sociologo polacco – è «una reazione altamente prevedibile e diffusa alla stupefacente, terrificante e snervante varietà di tipi umani e di stili di vita che si incontrano e vengono a contatto fianco a fianco nelle strade delle città contemporanee, non solo in quelle zone ufficialmente proclamate (e per questo motivo evitate) 'quartieri violenti' o 'strade malfamate' ma nelle loro 'normali' […] aree di residenza», (Bauman, 2007, p. 99).

[16] Ha scritto Richard Sennett che come esseri umani che vivono all'interno delle metropoli «abbiamo bisogno di vedere le differenze, nelle strade, o negli altri, senza avvertirle né come minacce né come tentativi di seduzione bensì come visioni necessarie. Esse ci servono

Ha scritto recentemente Richard Sennett che le città contemporanee somigliano sempre più a «sistemi chiusi, sigillati, che dequalificano i cittadini e neutralizzano le differenze, eliminando quegli spazi ambigui in cui si può imparare a fare un uso produttivo della diversità» (Sennett, 2016). Ed è proprio su questi "spazi ambigui", su quelle realtà che spesso prendono forma tra le pieghe delle nostre metropoli che occorre tornare a concentrare la nostra attenzione poiché si tratta di luoghi e territori che sono in grado di 'fare spazio' o meglio di accogliere e di ospitare tutte quelle esistenze che vivono una condizione di miseria estrema, molto spesso fatta di lavori servili o semplicemente di non lavoro. Il riferimento è in particolare agli stranieri appena arrivati, ai mendicanti fermi al semaforo in attesa di un gesto caritatevole, ai cittadini senza fissa dimora, agli immigrati che vivono in uno stato di perenne irregolarità, a tutti coloro che nonostante gli sforzi per salvaguardare la propria esistenza precipitano in un condizione di marginalità estrema e trovano rifugio nelle zone di passaggio, negli angoli delle strade o semplicemente finiscono «per albergare in situazioni abitative informali negli interstizi delle città: nelle cascine abbandonate, nelle aree dismesse, negli spazi verdi non custoditi, a ridosso di infrastrutture di collegamento (cavalcavia, ponti, sopra elevate)» (Bonomi, 2008, p. 12). Veri e propri accampamenti di fortuna, dove alloggiano tutti coloro che la città continua ad escludere e che per poter sopravvivere sono costretti ad inventare un altro mondo, un'altra vita (Latouche, 2006).

Si tratta di spazi e territori che, seppur differenti nella loro collocazione e nelle loro modalità organizzative, sono in grado di esprimere «una vitalità prorompente e scoordinata» (Boeri, 2011, p 18), che è alla base di esperienze comunitarie ricche di significato proprio perché lasciano spazio all'improvvisazione, alla spontaneità e ad una creatività diffusa, capace di esprimersi in mille modi diversi (Rossi, 2010, p. 273); 'ingredienti' che, in un modo o nell'altro, – come ha sottolineato Michel De Certeau – aiutano a vivere (De Certeau, 2012). E così all'interno di questi «arcipelaghi dell'informale» (Latouche, 2017, p. 120)[17], dove pratiche ai limiti della legalità si mescolano a desideri, speranze e voglia di riscatto, è possibile intercettare forme inedite di 'socialità' che lasciano affiorare la rivendicazione di un nuovo e più articolato diritto alla città. È in queste «aree urbane socialmente indefinite» (Le Breton, 2016, p. 82), dove è possibile «lavorare di

per muoverci nella vita con equilibrio, sia in senso individuale che collettivo» (Sennett, 1992, p. 13).

[17] «L'informale – ha scritto Serge Latouche – non designa unicamente una realtà economica atipica, invisibile, bensì una *società* a sua volta indecifrabile, in rapporti problematici con la modernità, né legale, né illegale, alla lettera *altrove*, al di fuori dei quadri di riferimento dei valori dominanti» (Ivi, p. 124).

straforo» (De Certeau, 2012), giocare d'astuzia, elaborare tattiche e strategie[18] per aggirare e resistere agli squilibri e alle ingiustizie che attraversano le metropoli contemporanee, che ogni cosa diventa possibile, persino tentare di riorganizzare la propria esistenza. Tutto ciò a dimostrazione che anche all'interno dei rigidi confini della «città chiusa»[19] è sempre possibile scovare luoghi e spazi «carichi di mondo» (Boeri, 2011, p. 91).

Bibliografia

Adorno T.W., Järisch U. (1974), *Note sul conflitto sociale oggi*, in M. Livolsi, a cura di, *La riproduzione dei rapporti sociali*, Marsilio Editore, Venezia.

Anders G. (2014), *Dopo Holocaust, 1979*, Bollati Boringhieri, Torino.

Bauman Z. (2000), *Pensare sociologicamente*, Ipermedium libri, Napoli.

Bauman Z. (2005), *Fiducia e paura nella città*, Bruno Mondadori, Milano.

Bauman Z. (2007), *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido,* Laterza, Bari.

Bauman Z. (2010), *Modernità e ambivalenza*, Bollati Boringhieri, Torino.

Bauman Z. (2016), *Stranieri alle porte*, Laterza, Bari.

Bauman Z. (2018), *La vita in frammenti. La morale senza etica del nostro tempo*, Castelvecchi, Roma.

Benjamin W. (2002), *I passages di Parigi*, Einaudi, Torino, 2002.

Boeri T. (2011), *L'Anticittà*, Laterza, Bari.

Bonomi A. (2008), *La vita nuda o della vibratilità del margine*, in *La città fragile. Sofferenze urbane e nuova cittadinanza. Esperienze e modelli a confronto*, Communita, giugno.

Bourdieu P. (2015), *La miseria del mondo*, Mimesis, Milano, 2015.

Canetti E. (2006), *Massa e potere*, Adelphi, Milano.

Castel R. (2011), *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino.

Chul Han B. (2017), *L'espulsione dell'Altro*, Nottetempo, Milano.

De Certeau M. (2012), *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.

Di Cesare D. (2014), *Crimini contro l'ospitalità. Vita e violenza nei centri per gli stranieri*, Il Melangolo, Genova.

Duffy B. (2019) *I rischi della percezione. Perché ci sbagliamo su quasi tutto*, Einaudi, Torino.

[18] A proposito della necessità dell'individuo contemporaneo di elaborare tattiche e strategie all'interno di una realtà sempre più complessa e contraddittoria come può essere la città contemporanea Michel De Certeau scrive: «sempre più sottomesso e sempre meno partecipe di questi grandi sistemi, l'individuo se ne distacca senza però poterne uscire, e non gli resta che giocare d'astuzia, escogitare stratagemmi, scoprire nella megalopoli elettronica e informatizzata, l'"arte" dei cacciatori di frodo e dei contadini di un tempo» (Ivi, p. 21) e cioè l'arte di arrangiarsi e di vivere gioiosamente nonostante la cecità dei detentori del potere e le rigidezze del sistema nel suo complesso.

[19] Su questo tema vedi Sennett (2018).

Fana M. (2017), *Non è lavoro, è sfruttamento*, Laterza, Bari.
Fromm E. (2002), *La rivoluzione della speranza. Per costruire una società più umana*, Bompiani, Milano.
Fromm E. (2004), *Io difendo l'uomo*, Bompiani, Milano.
Hardt M., Negri T. (2018), *Assemblea*, Ponte alle Grazie, Milano.
Harvey D. (2018), *Geografia del dominio. Capitalismo e produzione dello spazio*, Ombre Corte, Verona.
Hillman J. (2010), *Fuochi blu*, Adelphi, Milano.
Latouche S. (2006), *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Bollati Boringhieri, Torino.
Latouche S. (2017), *Il pianeta dei naufraghi. Saggio sul doposviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino.
Le Breton D. (2016), *Fuggire da sé. Una tentazione contemporanea*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
Lefebvre H. (2014), *Il diritto alla città*, Ombre Corte, Verona.
Marcuse H. (1969), *Saggio sulla liberazione. Dall'"uomo a una dimensione" all'utopia*, Einaudi, Torino.
Mbembe A. (2019), *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Laterza, Bari.
Paone S., Petrillo A. (2016), *Marginalità urbana: genealogia di un concetto*, in L. Wacquant, *I reietti della città. Ghetto, periferia, stato*, Edizioni ETS, Pisa.
Pitch T. (2013), *Contro il decoro. L'uso politico della pubblica decenza*, Laterza, Bari.
Revelli M. (2010), *Poveri, noi*, Einaudi, Torino.
Rossi E. (2012), *In disparte. Appunti per una sociologia del margine*, Armando, Roma.
Rossi E. (2017), *Georg Simmel e il dominio come rapporto di interazione*, in M.C. Marchetti, a cura di, *Le dimensioni del potere*, Bulzoni, Roma.
Rossi E. (2018), "Città globali: Zygmunt Bauman e il destino delle metropoli contemporanee", *Democrazia e sicurezza*, 3. http://www.democraziaesicurezza.it/Osservatori/Osservatorio-sociale/Citta-globali-Zygmunt-Bauman-e-il-destino-delle-metropoli-contemporanee
Sennett R. (1992), *La coscienza dell'occhio. Progetto e vita sociale nelle città*, Feltrinelli, Milano.
Sennett R. (2016), *Chiudere i confini è pura illusione*, intervista a cura di Giuliano Battiston, in *L'Espresso*, 26 giugno, 2016.
Sennett R. (2018), *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano.
Simmel G. (1984), *Filosofia del denaro*, Utet, Torino.
Simmel G. (2017), *Il dominio*, a cura di Carlo Mongardini, Bulzoni, Roma.
Volpato C. (2019), *Le radici psicologiche della disuguaglianza*, Bari, Laterza.
Wacquant L. (2015), *Dall'America come utopia alla rovescia*, in P. Bourdieu, *La miseria del mondo*, Mimesis, Milano.
Wacquant L. (2016), *I reietti della città. Ghetto, periferia, stato*, Edizioni Ets, Pisa.

8. *Limiti, confini e identità tra stati nazionali e realtà sovranazionali*

di *Maria Cristina Marchetti*

8.1. Vivere senza confini: l'ideologia della globalizzazione

«Vivere senza confini» era lo slogan di una celebre campagna pubblicitaria lanciata dalla Tim alla fine degli anni Novanta. Sempre in quegli anni, Tiscali, una delle compagnie telefoniche concorrenti, per promuovere l'accesso libero a Internet ideò una nuova «filosofia» di vita: la Freelosophy. Sulle pagine dei giornali campeggiavano gli slogan del nuovo credo:

> Internet allarga i confini di ciò che siamo e che possiamo diventare. Ci fa valorizzare la nostra identità e la nostra cultura oltre i limiti delle nostre opportunità immediate. È uno spazio che cresce ogni volta che viene condiviso, ogni volta che qualcuno si connette alla rete, ogni volta che un'idea incontra un'altra idea; Libero accesso al mondo. Dentro di te c'è la capacità di arrivare in tutto il mondo. Ci sono libertà da conoscere e idee da comunicare. C'è già l'Internet di domani: più grande, più libera […] Riavvia il tuo pensiero.

Trasposizione nel linguaggio del marketing dell'ideologia della globalizzazione questi spot hanno fornito le immagini di un mondo in movimento che proprio in quegli anni stava diventando la forma di pensiero dominante, all'interno del quale ogni limite poteva essere superato.

A distanza di circa trent'anni da quel contesto è difficile riassumere in poche pagine il nucleo essenziale del progetto della globalizzazione, fenomeno apparentemente unitario ma che in realtà, come sottolineato dalla vasta letteratura sul tema, si presenta articolato in diverse dimensioni e secondo una periodizzazione che ha permesso di individuare diverse fasi, alcune delle quali affondano le loro radici nei mutamenti che hanno segnato la nascita dell'era moderna.

Se le parole hanno ancora un senso, converrà ripartire dal loro significato. Secondo il vocabolario della lingua italiana, il termine confine indica

una «linea costituita naturalmente o artificialmente a delimitare l'estensione di un territorio o di una proprietà, o la sovranità di uno stato. In senso estensivo indica il limite, termine e in senso figurato la misura, convenienza.

Il limite indica qualsiasi linea terminale o divisoria, ma anche valore dal quale risulta condizionata l'entità o l'estensione di un'attività, di un'azione, di un comportamento, di una prestazione o di una proprietà caratteristica; mezzo o motivo di restrizione imposto o subìto per ragioni assolute o contingenti. Entrambi i termini hanno una marcata accezione spaziale: se il primo rinvia ad una dimensione fisica e materiale dello spazio, il secondo chiama in causa una dimensione spirituale, una potenzialità che può esprimersi o meno. Per questo, come afferma Pacelli:

> nel linguaggio comune come nella letteratura sul tema, l'assenza di limite nell'umano connota negativamente atteggiamenti e comportamenti: il non avere limiti vuol dire essere eccessivi, arroganti, avidi, perché nell'andare oltre i confini nascono abusi e degenerazioni della libertà (Pacelli, 2013, p. 17).

Per quanto riguarda la genesi storica del processo di globalizzazione, secondo Robertson (1992) è possibile parlare di una *fase germinale* che ha come protagonista l'Europa del periodo compreso tra l'inizio del quindicesimo secolo e la metà del diciottesimo; una *fase iniziale,* che ha ancora il suo epicentro in Europa e che va dalla metà del diciottesimo secolo fino al 1870; la *fase del decollo* va dal 1870 al 1920 circa e si estende ad alcune società non europee e infine *la fase della lotta per l'egemonia* va dall'inizio degli anni Venti alla metà degli anni Sessanta.

La stessa articolazione in diverse fasi dipende dalla prospettiva a partire dalla quale le teorie hanno guardato al processo di globalizzazione, la cui interpretazione è tutt'altro che univoca (Cesareo, Magatti, 2000). È infatti possibile individuare un'interpretazione neomarxista che ruota attorno alla nozione di «sistema mondo" e al ruolo del capitalismo (Wallerstein, 1982; Braudel, 1984). Accanto a questa troviamo una lettura neoweberiana che chiama in causa i sistemi etico-valoriali (Huntington, 1993; Dahrendorf, 1995) e una neoparsonsiana che considera la globalità come un «tutto" e guarda al ruolo dei processi culturali (Robertson 1992). È rinvenibile infine una lettura postmodernista della globalizzazione che guarda ai possibili punti di contatto tra globalizzazione e postmodernità (Featherstone, 1996) e una lettura che rinvia alla nozione di «modernizzazione radicale" (Giddens, 1994).

Nel tentativo di delimitare meglio l'ambito di applicazione del concetto, Beck ha proposto a sua volta un'articolazione in tre diverse nozioni, quella di *globalismo, globalità e globalizzazione* (Beck, 1999).

Con *globalismo* indico il punto di vista secondo cui il mercato mondiale rimuove o sostituisce l'azione politica, vale a dire l'ideologia del dominio del mercato mondiale, l'ideologia del neoliberismo. Essa procede in maniera monocausale, economicistica, riduce la multidimensionalità della globalizzazione a una sola dimensione (quella economica, a sua volta pensata in maniera lineare) e considera tutte le altre dimensioni – globalizzazione ecologica, culturale, politica, civile – se pure lo fa, solo subordinandole al predominio del mercato mondiale (p. 22).

Globalità significa: *viviamo da tempo in una società mondiale*, e questo nel senso che la rappresentazione di spazi chiusi diviene fittizia. Nessun paese, nessun gruppo si può isolare dall'altro. In tal modo si scontrano l'una contro l'altra le diverse forme economiche, culturali, politiche, e ciò che si dava per scontato, anche del modello occidentale, deve trovare una nuova giustificazione (p. 23).

'Società mondiale' significa perciò l'insieme dei rapporti sociali che non sono integrati nella politica dello Stato nazionale o non sono da essa determinati (o determinabili). Infine,

Globalizzazione significa invece il *processo* in seguito al quale gli Stati nazionali e la loro sovranità vengono condizionati e connessi trasversalmente da attori transnazionali, dalle loro chance di potere, dai loro orientamenti, identità e reti (p. 24).

La tripartizione proposta da Beck chiama implicitamente in causa le dimensioni della globalizzazione – *economica, politica, culturale e comunicativa* – e le profonde interconnessioni esistenti tra di esse.

La *dimensione economica* sembra a prima vista riassumere in sé tutte le altre. Il passaggio dal capitalismo industriale a quello finanziario è forse il tratto caratteristico al quale si aggiunge la creazione di grandi gruppi multinazionali che diventano essi stessi il simbolo della globalizzazione. I mercati si ampliano fino ad assumere una dimensione globale, che prescinde sempre più dalle specificità locali dei consumatori e dei prodotti. Tale processo non si ferma all'ambito economico, ma produce effetti ben più duraturi sul modo in cui i soggetti, singolarmente o collettivamente considerati, affrontano la realtà. Si afferma infatti una mentalità economicistica, che va ben oltre lo spazio del mercato, non immune da componenti individualistiche e narcisistiche, che sottopone l'agire sociale agli imperativi del mercato (Mongardini, 1997).

La *dimensione politica* evidenzia la crisi degli stati nazionali, a vantaggio di realtà politiche sovranazionali, prime fra tutte l'Unione europea, ma anche delle cosiddette 'istituzioni della globalizzazione' – Banca Mondiale, WTO, Fondo Monetario Internazionale – delle quali più volte la letteratura ha sottolineato la scarsa democraticità (Savarese, 2000). Come si avrà modo di sottolineare in seguito, si delineano sempre più spazi che sfuggono

alla giurisdizione dello stato (Cassese, 2006), ma anche alla sua azione politica, arrivando a mettere in discussione la sua stessa esistenza come forma istituzionalizzata dello spazio pubblico (Cassese, 2002; 2007).

La *dimensione culturale* della globalizzazione produce esiti tra loro contrastanti. Da una parte chiama in causa il rapporto tra globalizzazione e postmodernità, evidenziando come la globalizzazione generi una forma di relativismo culturale e in prospettiva metta in moto processi di *ibridazione* (o *creolizzazione*) culturale. Si evidenziano infatti interessanti punti di contatto tra l'ideologia della globalizzazione e il pensiero postmoderno. A questo proposito Mongardini distingue la condizione postmoderna dall'ideologia del postmoderno: la prima «è l'idea di moderno che si pone come problema" evidenziando l'esistenza in seno alla realtà contemporanea di un potenziale rivoluzionario che potrebbe all'occorrenza tradursi in una nuova produzione culturale; mentre la seconda «rappresenta una *modernità sulla difensiva*», in grado di far rientrare ogni spinta al mutamento, attraverso l'elaborazione di una rappresentazione unitaria della realtà che, al contrario, è proprio ciò che si vuole negare (Mongardini, 1993, p. 88). La postmodernità infatti, come afferma Bauman, «è la *modernità senza illusioni*», di universalismo, certezza, univocità, razionalità ma, soprattutto, la modernità liberata dall'illusione

> che il *caos* che caratterizza il mondo umano sia solo una condizione temporanea e modificabile, che verrà prima o poi rimpiazzata dal dominio ordinato e sistematico della ragione (Bauman, 1993, pp. 38-39).

A essere messo in discussione è tutto l'impianto teorico della modernità con la sua pretesa di sostituire al disordine naturale un ordine artificiale fondato sulla razionalità. Al contrario,

> le immagini circolano, si oppongono le une alle altre, le mitologie concorrenti sono di pubblico dominio, le ideologie composite vengono messe insieme alla bell'e meglio dai gruppi portatori, ma tutte queste realtà sono obbligate a vivere in compresenza e quindi a sopportarsi (Maffesoli, 1996, p. 43).

Nella *condizione postmoderna* pertanto, la contraddittorietà del reale, la sua eterogeneizzazione, il sincretismo che lo caratterizzano, divengono funzionali allo sviluppo culturale, individuando essi stessi una nuova dimensione culturale. Come afferma Hannerz, due sono gli aspetti

> che sembrano influire sulle regole dell'organizzazione culturale, rendendole oggi differenti rispetto al passato: la mobilità degli esseri umani e la mobilità dei significati e delle forme significative attraverso i media (Hannerz, 2001, p. 22).

Nell'era della fine delle *grandi narrazioni* (Lyotard, 1979), ognuno può costruirsi la sua *narrazione*, facendosi carico della responsabilità individuale delle proprie scelte e di conseguenza della possibilità di andare incontro a un mancato riconoscimento sociale delle stesse.

Dall'altra parte si ipotizza la nascita di una cultura globale, che di fatto si identificherebbe con la cultura occidentale, veicolata attraverso l'affermazione del capitalismo come modello unico di produzione. Una cultura dominante (*mainstream*) capace di annullare le culture minoritarie, locali che a sua volta non è immune da interessanti punti di contatto con il pensiero postmoderno (Jameson, 2007).

Appadurai ha evidenziato le cinque dimensioni dei flussi culturali globali: «*a) ethnoscapes; b) mediascapes; c) technoscapes; d) finanscapes; e) ideoscapes*», sottolineando come

> la complessità dell'economia culturale globale attuale ha a che fare con certe disgiunzioni fondamentali tra economia, cultura e politica che abbiamo appena cominciato a teorizzare (Appadurai, 1996, p. 26).

La *dimensione comunicativa* della globalizzazione è forse quella che fornisce il substrato materiale alle altre tre. L'avvento della *network society* e degli strumenti di comunicazione digitale hanno ridefinito i processi comunicativi e di fatto reso possibile la globalizzazione (Castells, 1996; 2008; 2009). Se infatti dovessimo individuare una linea di demarcazione tra le fasi che hanno storicamente preceduto o preparato la globalizzazione e quella attuale, senza dubbio dovremmo rinvenirla nella dimensione comunicativa.

La vastità della letteratura sulla globalizzazione non consente in questa sede di ripercorrerne tutte le direttrici, nel tentativo di individuare un filo conduttore che unisca tra loro le diverse dimensioni. Ciò che accomuna le diverse letture è l'idea del superamento di ogni limite secondo un'accezione positiva, quasi si trattasse degli epigoni di un precedente 'mito del progresso' (Sasso, 1984). Già Ferrero, all'inizio del secolo, sottolineava come il vero male delle società moderne è stato quello di aver posto l'uomo di fronte all'*illimitato*, dando vita ad una realtà all'interno della quale ogni possibilità di azione è per ciò stesso eliminata (Ferrero, 1913). Ritorna qui quel *male dell'infinito* di cui parla Durkheim, quale caratteristica dell'individuo moderno, animato dall'ansia di superare ogni limite che finisce col condurlo all'anomia.

Inizia così un percorso di lenta decostruzione dell'ideologia della globalizzazione che pur senza rinnegarne lo spirito, ne evidenzia i limiti e le contraddizioni. Anche in questo caso, non è possibile dare conto della letteratura critica sulla globalizzazione che in parte è contemporanea al filone 'apo-

logetico' in parte si estende fino ai nostri giorni per evidenziare le conseguenze di processi avviati nei decenni precedenti.

8.2. I limiti della globalizzazione

Nel 1999 in occasione della Conferenza del WTO a Seattle il movimento antiglobalizzazione ha denunciato, con violenti scontri, i limiti degli interventi delle grandi istituzioni globali. Da quel momento i vertici del G7/8 e le Conference del WTO saranno l'occasione per tornare in strada e denunciare le contraddizioni del processo di globalizzazione.

L'ideologia della globalizzazione è stata costretta a fare i conti con le paure dell'uomo, con il suo bisogno di appartenenza e controllo della realtà, ma soprattutto con le grandi disuguaglianze che è stata in grado di generare. Le critiche investono pertanto le conseguenze sugli individui, ma soprattutto i suoi risvolti sociopolitici.

Sul piano individuale, se i confini costituiscono gli spazi fisici, materiali all'interno dei quali si svolgono i processi d'interazione tra gli individui, il *limite* individua il raggio d'azione delle potenzialità umane. *Confine* e *limite* sono però tra loro strettamente correlati: più i *confini* si ampliano, fino quasi a scomparire, più forte riemerge il senso del *limite*, legato all'inadeguatezza della condizione umana (Cassano, 1997). Il *confine/limite* circoscrive infatti lo spazio all'interno del quale poter verificare il risultato delle proprie azioni, recuperando al tempo stesso la titolarità dell'agire. Ne deriva una frammentazione del vivere associato in un sistema di appartenenze multiple, molto stimolante sul piano soggettivo, ma non facile da sostenere sul piano delle relazioni sociali.

I limiti non sono però solo spaziali, ma anche temporali e il superamento dei limiti imposti dal *tempo* è risultato funzionale anche all'abbattimento delle ultime frontiere dello spazio (Pacelli, Marchetti, 2007). Il segreto è nella velocità. La velocità delle operazioni, di qualunque natura esse siano – economica, intersoggettiva, culturale – si traduce in una sostanziale perdita di controllo sulle stesse.

> Qualunque cosa che si muova a una velocità vicina a quella dei segnali elettronici – afferma Bauman a questo proposito – è praticamente libera da vincoli connessi al territorio all'interno del quale ha avuto origine, verso il quale si dirige, attraverso il quale passa (Bauman, 1999b, p. 63).

Svincolate da ogni riferimento che possa permetterne l'identificazione, tali operazioni avvengono in una dimensione puramente astratta, che è ne-

gazione essa stessa del tempo. Il concetto di *disembedding* elaborato da Giddens è particolarmente adatto a descrivere questa nuova condizione esistenziale.

Per disaggregazione intendo l'enuclearsi dei rapporti sociali dai contesti locali di interazione e il loro ristrutturarsi attraverso archi di spazio-tempo indefiniti (Giddens, 1994, p. 32).

Più correttamente, il significato del termine inglese potrebbe essere reso con l'italiano *sradicamento*, ad indicare l'allontanamento da una dimensione definita e limitata di riferimento, a favore dell'inserimento in uno spazio senza confini, costituito da una molteplicità di elementi, dai contorni indefiniti.

Negli scenari delineati dalla globalizzazione *competitività* e *flessibilità* divengono pertanto valori applicabili ben oltre la sfera economica; è la velocità stessa con la quale avvengono i processi d'interazione a richiederlo. L'*homo currens*, come è stato definito l'abitante delle società occidentali, è continuamente sottoposto alle sfide lanciate dall'illimitatezza alla quale aspira (Cassano, 1997). L'abbattimento di ogni limite ha però privato gli individui degli strumenti elaborati dalla cultura per affrontare tale condizione. Il paradosso della globalizzazione consiste pertanto nel fatto che una realtà senza limiti, è una realtà che recupera tutta la sua complessità, ma che allo stesso tempo, nel progressivo abbattimento di ogni limite – dato dalla cultura, dalla tradizione, dalla religione, dal sistema sociale – ha eliminato anche gli strumenti per affrontarla. La *flessibilità* diviene pertanto, l'unica risorsa dell'uomo contemporaneo per affrontare una realtà ridivenuta complessa.

Ciò contribuisce a ricreare una condizione di incertezza esistenziale, data da un senso di inadeguatezza nei confronti della realtà, che si ripercuote sulle modalità con le quali gli individui entrano in rapporto con gli altri e con la realtà circostante (Bauman, 1999a; Sennet, 2000). Sempre più gli altri sono visti come una minaccia e un pericolo e la realtà come fondamentalmente estranea se non addirittura ostile. E da questa condizione si origina il bisogno di protezione che da più parti fa sentire la sua forza emergente.

Lo *sradicamento* o la sua paura, – afferma a questo proposito Cassano – la caduta di tutte le vecchie *protezioni* o reti di sicurezza e il rovinoso rovesciarsi in solitudine della libertà dell'*homo currens* preparano la richiesta di protezione, da quella economica elementare a quella della propria identità (Cassano, 1997, p. 62).

Anche in ambito economico non mancano coloro che, come il premio Nobel per l'economia Joseph Stiglitz, denunciano il modo in cui l'econo-

mia mondiale è stata gestita dai grandi organismi sovranazionali, che sempre più identificano il loro operato con l'ideologia neoliberista (Stiglitz, 2002). D'altro canto non erano mancate le prime avvisaglie di un mutamento di lungo periodo che per lungo tempo ha convissuto con l'ideologia della globalizzazione.

Nel 1979 la rivoluzione iraniana ha riportato con violenza il ruolo della religione sulla scena politica. Quando nel 1994 José Casanova, pubblica il testo *Public religions in the modern world*, per sottolineare il ruolo della religione nei processi politici contemporanei pone proprio questo avvenimento all'inizio dei fenomeni che andrà ad analizzare[1].

Nel 1987 Anthony Smith pubblica *Le origini etniche delle nazioni*, nel quale ripercorre la genesi dell'idea di nazione e nazionalismo e del loro rapporto con l'identità etnica in un momento in cui i conflitti interetnici si diffondono ovunque nel mondo. La caduta del muro di Berlino nel 1989 innescherà infatti una serie di rivendicazioni nazionalistiche delle quali la dissoluzione dell'ex Jugoslavia e i relativi conflitti hanno rappresentato l'apice.

Nel 1993 Samuel Huntington pubblica per la prima volta un articolo sulla rivista *Foreign Affairs*, destinato a destare scalpore – *Lo scontro delle civiltà* – che darà vita al più noto libro del 1996. In apertura del saggio Huntington afferma che

> la tesi di fondo di questo saggio è che la cultura e le identità culturali – che al livello più ampio corrispondono a quelle delle rispettive civiltà – stanno alla base dei processi di coesione, disintegrazione e conflittualità che caratterizzano il mondo post-Guerra fredda (p. 14).

In generale appare ben presto evidente come la cultura in tutte le sue accezioni e manifestazioni – etniche, religiose, politiche, materiali – sia destinata a ricoprire un ruolo centrale nei processi sociali e politici del terzo millennio. La cultura è a tutti gli effetti, il principale strumento di riduzione della complessità attraverso il quale gli individui sono messi in grado di affrontare la realtà. Essa è la forma spaziale per eccellenza del vivere associato, capace di definire le coordinate dell'agire individuale e collettivo e fornire al tempo stesso un forte senso di appartenenza e identità.

[1] Quattro sono secondo Casanova gli avvenimenti che hanno contraddistinto tale passaggio; la rivoluzione islamica in Iran; il movimento di Solidarność in Polonia; il ruolo del cattolicesimo nella rivoluzione sandinista e in altre rivoluzione dell'America latina; il riemergere del fondamentalismo protestante nella politica americana.

8.3. Vivere dentro i confini: identità, limiti, territori

Il nuovo millennio si è aperto l'11 settembre 2001 con l'attacco terroristico alle Torri Gemelli. Destinato a segnare uno spartiacque nella storia contemporanea e negli assetti geopolitici, tale avvenimento ha segnato sul piano culturale e politico l'inizio di un'inversione di rotta rispetto a quanto annunciato dall'ideologia della globalizzazione. A questo primo evento sono seguiti numerosi altri attacchi terroristici che hanno colpito i paesi occidentali e non. Si tratta di un terrorismo nuovo, imprevedibile, che colpisce la collettività, minando il suo senso di sicurezza e coesione.

Per quanto riguarda il piano economico, nel 2007 è iniziata negli Stati Uniti la più grande crisi economica dopo quella del '29, che ha prodotto a catena una grave crisi finanziaria che ha investito l'Europa; nel 2008 il fallimento della Lehman Brothers ha prodotto effetti sull'intero sistema finanziario mondiale, evidenziando come l'economia, il motore della globalizzazione, non sia stata in grado di prevedere ed evitare una crisi così grave.

Negli stessi anni i processi migratori dal sud al nord del mondo hanno ridisegnato confini e appartenenze. Secondo il World Migration Report 2018 si stima che i migranti nel mondo siano 244 milioni, pari al 3,3% della popolazione mondiale. Il lavoro rimane la ragione principale alla base delle migrazioni; il numero dei rifugiati ammonta invece a circa 22 milioni di persone. La cifra è cresciuta negli ultimi decenni, ma è rimasta sostanzialmente stabile rispetto alla popolazione mondiale.

Le realtà locali hanno reagito davanti a questi momenti di crisi nel modo più istintivo e immediato: hanno iniziato lentamente a richiudersi dentro confini, materiali e simbolici, segnati da appartenenze identitarie forti ed esclusive, non di rado a base etnica e religiosa, capaci di restituire un senso di radicamento a soggetti messi davanti alla complessità della realtà.

Non sono mancanti i segni tangibili di questa chiusura: la costruzione dei muri di separazione Nel 2002 il governo di Israele ha iniziato la costruzione di un muro di separazione in Cisgiordania lungo un percorso di oltre 700 chilometri che separa il paese dai territori palestinesi. Nel 2015, nel pieno della crisi migratoria europea, il primo ministro ungherese Viktor Orban ha annunciato la costruzione di un muro anti-migranti. Nel 2016 Donald Trump ha vinto le elezioni negli Stati Uniti con lo slogan «America First e promettendo di combattere l'immigrazione clandestina dal Messico con la costruzione di un muro al confine. Nel 2016 il Regno Unito con un referendum indetto dal Primo Ministro David Cameron, ha votato a favore dell'uscita dall'Unione europea. In Italia Matteo Salvini diviene il leader della Lega con lo slogan «Prima gli Italiani», diventato poi un *hashtag* di successo sui social media (portando il suo partito a raddoppiare i consensi

elettorali nel 2018). La lista potrebbe continuare aggiungendo altre esperienze europee (Austria, Polonia), ma anche l'affermazione del nazionalismo indù e dell'integralismo islamico.

«Vivere senza confini» – materiali, simbolici, geografici – è risultato un processo senza dubbio stimolante sul piano delle opportunità di ampliamento degli orizzonti individuali e collettivi, ma anche disorientante per tutti coloro (di solito la maggior parte) che per una serie di fattori sono rimasti esclusi da tali processi o ne hanno vissuto solo le conseguenze negative. Essere ai margini di tali processi o non voler affrontare i rischi che essi comportano, può generare un sentimento diffuso di paura e di insicurezza.

Da qui riemerge in maniera forte il bisogno di ricostruire un sistema di certezze che l'ideologia della globalizzazione ha messo in crisi, ma che avevano costituito il fondamento della modernità. Da questo punto di vista, tutto l'apparato teorico elaborato dalla modernità ha ruotato attorno a concetti dalla forte connotazione spaziale: stato, identità nazionale, cittadinanza sono nozioni che indicano spazi definiti, stabiliscono chi è dentro e chi è fuori, contrapposizioni dicotomiche che interpretano i confini come spazi chiusi e non come luoghi di frontiera a partire dai quali si costruisce l'interazione con l'Altro.

La politica dal canto suo non è stata in grado di gestire i processi che si andavano delineando, cavalcando l'onda delle paure e del malcontento, che hanno trovato risposte in quei costrutti teorici elaborati dalla modernità. Il *fondamentalismo* dell'economia da una parte, e la ricomparsa di vecchi *fondamentalismi*, politici e religiosi dall'altra, i nazionalismi, i sovranismi ricompaiono nel linguaggio e nella prassi politica, individuando in tutto ciò che rimanda ad una dimensione sovranazionale ciò che mette in discussione le sicurezze dell'uomo contemporaneo. Fenomeni che rispondono all'esigenza latente di ristabilire il *confine* e il *limite* entro i quali recuperare quella sicurezza che sola garantisce l'esistenza quotidiana degli individui.

Bauman (2017) analizzando la realtà contemporanea e le sue contraddizioni, prospetta l'avvento di *retrotopie*, «visioni situate nel passato perduto/rubato/abbandonato ma non ancora morto […] legate al futuro non ancora nato, quindi inesistente» (p. XV). Le speranze di miglioramento non sono più rivolte al futuro, ma retrospettivamente ricondotte al passato, già noto e quindi più rassicurante.

Ma lo stesso passato viene reinterpretato, i suoi componenti – fatti, avvenimenti, personaggi, ideologie, stili – riassemblati senza un ordine logico, richiamati quanto basta per creare appartenenze deboli nei fatti (la nazione, gli italiani, i tedeschi…) o per assecondare le esigenze del mercato (*heritage, vintage*, contraddistinguono mode, stili di vita, luoghi di consumo).

8.4. Stato-Nazione e realtà sovranazionali

Sul piano politico si delinea un confronto a distanza tra la dimensione globale delle questioni emergenti e dei centri di potere che vi sovrintendono e quella locale dello stato e del suo strumento per eccellenza, la politica. Le sfide lanciate dal mondo globale si collocano già ben al di là dello spazio d'azione dello stato: la finanza globale, i cambiamenti climatici, gli scenari migratori, il terrorismo e la criminalità organizzata, il mondo del lavoro, i big data e le moderne forme di controllo, le questioni etiche poste da uno sviluppo scientifico senza limiti, i mezzi di comunicazione sono fenomeni che difficilmente possono essere affrontati con gli strumenti elaborati dallo stato (Hoffman, 1995; Dasgupta, 2018). Come afferma Bauman,

> tale porosità e permeabilità dei confini, ormai, non è più solo un'anomalia locale contingente, ma la norma – o quasi – del nuovo (dis)ordine mondiale generato dalla progressiva globalizzazione del potere e, insieme, dal fatto che la politica conserva ancora una dimensione locale (Bauman, 2017, p. 12).

Centri di potere globali e politica locale viaggiano su binari paralleli, che non presentano punti di contatto; in altre parole, problemi e soluzioni si collocano su piani spaziali diversi, innescando così processi di deresponsabilizzazione collettiva e relegando la politica nella sfera angusta dello stato.

La necessità riconosciuta di immaginare forme politiche capaci di operare sulla stessa scala (globale) delle questioni emergenti, si scontra con la capacità che lo stato-nazione tuttora ha di fornire un riparo, una forma di protezione dai nemici esterni che è di per sé un'illusione, ma un'illusione a partire dalla quale ancora oggi i partiti politici costruiscono il loro consenso elettorale. Dalle paure degli uomini e delle donne contemporanei nascono le rivendicazioni di sovranità e le forme di nazionalismo che fanno dell'identità nazionale la dimensione identitaria privilegiata in un mondo che, al contrario, è caratterizzato da un sistema di appartenenze multiple e non di rado tra loro in contraddizione.

A tale proposito a poco serve sottolineare che istituzioni politiche sovranazionali, quali l'Unione europea, nate con la finalità di provare ad affrontare in maniera condivisa i temi emergenti, hanno risentito di questa contrapposizione tra globale e locale.

L'Unione europea si è costruita nel tempo attraverso un difficile compromesso tra la dimensione degli stati nazionali e il livello sovranazionale; la complessa architettura istituzionale che ne regola il funzionamento è il risultato di questo compromesso. Non è possibile in questa sede restituire anche brevemente le diverse letture che le teorie sull'integrazione europea

hanno fornito. Sarà però sufficiente sottolineare che nei momenti di crisi gli stati membri hanno cercato, non senza ambiguità, di recuperare il loro spazio d'azione. È avvenuto con la gestione della crisi economica del 2008 e con l'emergenza migratoria del 2015, quando il ricorso al metodo intergovernativo ha avuto la meglio sul metodo comunitario (Fabbrini, 2017). Gli stati rivendicano i loro spazi di sovranità, salvo poi scaricare sulle istituzioni europee il peso di crisi interne e di una loro sostanziale inadeguatezza ad affrontare le questioni emergenti.

L'Unione europea, al pari delle altre istituzioni della globalizzazione diviene così il simbolo delle politiche neoliberiste e di un potere tecnocratico che poco ha a che vedere con i bisogni dei cittadini. La tornata elettorale 2019 ha fotografato questa realtà. Rispetto alla compagine variegata uscita dalle elezioni del 2014, ha paradossalmente dato una risposta più netta, convogliando l'euroscetticismo verso un percorso più uniforme: il sovranismo, non di rado a base nazionalista e xenofoba. Si delinea un fronte politico che va dalla Francia dove il Front National (oggi *Rassemblement National*) si conferma primo partito in Francia alle europee (23,31%), all'Ungheria dove Fidesz, il partito guidato da Viktor Orban, raggiunge il 52,14. In Germania Alternative für Deutschland raggiunge l'11% e nel Regno Unito Nigel Farage rinuncia a partecipare alle elezioni nelle file dello Ukip e fonda un suo partito che ha come unico punto del programma il completamento della Brexit: da solo ottiene il 30,74% dei voti, divenendo di fatto il primo partito del Regno Unito. Infine in Italia la Lega di Salvini supera il 34%. Anche se all'interno del Parlamento europeo non sono riusciti costituire un fronte unico, resta il fatto che l'opposizione interna all'Unione europea è il tratto caratteristico delle elezioni del Parlamento europeo del 2019.

Un altro aspetto fondamentale dell'Unione europea. che dà forma su scala continentale allo spirito della globalizzazione è la libera circolazione delle persone. Già presente nei Trattati di Roma, seppur limitatamente ai cittadini lavoratori, la libera circolazione delle persone e dei diritti ad essa collegati – residenza e non discriminazione in base alla nazionalità – costituisce una conquista che per certi aspetti anticipa i tempi. Si tratta infatti di un modello di cittadinanza sganciato dall'appartenenza nazionale, che riconosce ai cittadini europei un eguale trattamento su tutto il territorio dell'Unione. Ed è proprio a partire da questo nucleo originario che si è potuto procedere verso la progressiva integrazione dei diritti fondamentali in ambito comunitario. Strumenti giuridici nuovi che affrontano da una prospettiva diversa le questioni emergenti, nel momento in cui la libera circolazione delle persone non va di pari passo con quella del mondo globalizzato e contrappone cittadini realmente mobili ad altri che non hanno possibilità di lasciare il loro paese.

8.5. Epilogo

La neutralità che molti pongono alla base della conoscenza (scientifica) dei fenomeni non può essere confusa con la loro legittimazione, né assumere quel carattere di ineluttabilità che serve alla politica per evitare di assumersi le proprie responsabilità; i due ambiti devono rimanere distinti, ma non per questo evitare i punti di contatto.

C'è spazio per pensare nuove categorie politiche per un mondo senza confini, ma non necessariamente senza limiti. Tornare a pensare solo in termini di stato-nazione non è solo una *retrotopia*, ma anche un'illusione, nel momento in cui la realtà si struttura secondo una dinamica locale/globale che trova proprio nella rigidità dell'apparato statale un limite invalicabile.

Lo stesso modo di guardare alla cultura potrebbe essere rivisto, non analizzando solo i suoi meccanismi di riproduzione (rivolti al passato) con una mera funzione conservativa, ma anche quelli di produzione (orientati al futuro). Come afferma Appadurai:

> il futuro non è uno spazio vuoto su cui incidere la rivelazione tecnocratica o le oscillazioni di lungo termine della natura, ma è lo spazio di un progetto democratico che deve iniziare dal riconoscimento che il futuro è un fatto culturale (Appadurai, 2013, p. 410).

Secondo Appadurai, tale progetto democratico deve contrapporre all'etica della «probabilità» quella della «possibilità». Infatti, mentre la prima «porta il rischio in spazi di emergenza e di sofferenza» (p. 409), la seconda «può offrire una base più estesa per il miglioramento della qualità della vita sul pianeta e accogliere una pluralità di visioni della nuova vita» (p. 411).

Per fare ciò occorre che la politica recuperi i suoi spazi: l'epoca del narcisismo e il conseguente declino dell'uomo pubblico preconizzati da Lasch (1979) e Sennett (1977) più di quarant'anni fa, hanno lasciato un vuoto colmato solo dal mercato e da uno sviluppo tecnologico spesso autoreferenziale, che facilmente producono disuguaglianze dagli esiti incontrollabili.

Bibliografia

Appadurai A. (1996), *Disgiunzione e differenza nell'economia culturale globale,* in M. Featherstone, a cura di, *Cultura globale. Nazionalismo, globalizzazione e modernità*, Seam, Roma.

Appadurai A. (2013), *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Bollati Boringhieri, Roma.

Bauman Z. (1993), *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano.
Bauman Z. (1999a), *La società dell'incertezza*, Feltrinelli, Milano.
Bauman Z. (1999b), *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Bari.
Bauman Z. (2017), *Retrotopia*, Laterza, Roma-Bari.
Beck U. (1999), *Che cos'è la globalizzazione?*, Carocci, Roma.
Braudel F. (1984), *I tempi del mondo,* Einaudi, Torino.
Casanova J. (1994), *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. 2000).
Cassano F. (1997), *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari.
Cassese S. (2002), *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari.
Cassese S. (2006), *Lo spazio giuridico globale,* Laterza, Roma-Bari.
Cassese S. (2007), *Oltre lo Stato: verso una Costituzione globale?*, Laterza, Roma-Bari.
Castells M. (1996), *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture,* Vol. I, Blackwell, Oxford (trad. it. 2002).
Castells M., (1997), *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture,* Vol. II, Blackwell, Oxford (trad.it 2003).
Castells M. (2008), *Mobile communication e trasformazione sociale*, Guerini e associati, Milano.
Castells M. (2009), *Comunicazione e Potere*, Università Bocconi, Milano.
Cesareo V., Magatti M. (2000), *Le dimensioni della globalizzazione*, FrancoAngeli, Milano.
Dahrendorf R. (1995), *Quadrare il cerchio,* Laterza, Roma-Bari.
Dasgupta R. (2018), *The demise of the nation state*, The Guardian, 5 Apr.
Fabbrini S. (2017), *Sdoppiamento. Una prospettiva nuova per l'Europa*, Laterza, Roma-Bari.
Featherstone M. (1996), a cura di, *Cultura globale. Nazionalismo, globalizzazione e modernità*, Seam, Roma.
Ferrero G. (1913), *Fra i due mondi*, Treves, Roma.
Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna.
Habermas J. (1999), *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano.
Hannerz U. (2001), *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.
Hoffman J. (1995), *Beyond the State. An Introductory Critique*, Polity Press, London.
Huntington S.P. (1993), "The clash of civilizations?", *Foreign Affairs*, LXXII, 3.
Huntington S. (1996), *The clash of civilizations and the remaking of world order*, (trad. it. 2006).
International Migration Organization, *World Migration Report 2018*, www.iom.it
Jameson F. (2007), *Postmodernismo ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi Editore, Roma.
Lasch C. (1979), *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*, Warner Books, New York.
Lyotard J.F. (1996, ed. or. 1979), *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.

Maffesoli M. (1996), *La contemplazione del mondo*, Costa & Nolan, Milano.
Mongardini C. (1997), *Economia come ideologia*, FrancoAngeli, Milano.
Pacelli D. (2013), *Il senso del limite. Per un nuovo approccio di sociologia critica*, Carocci, Roma.
Pacelli D., Marchetti M.C. (2007), *Tempo, spazio e società. La ridefinizione dell'esperienza collettiva*, FrancoAngeli, Milano.
Robertson R. (1992), *Globalization: social theory and global culture*, London, Sage.
Rossi E. (2006), *Le forme dello spazio nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano.
Sasso G. (1984), *IL tramonto di un mito. L'idea di progresso tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna.
Savarese M.R. (2000), *Le istituzioni ella globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, Il Mulino, Bologna.
Sennet, R. (2000), *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano.
Sennett R. (1977), *The fall of public man*, Cambridge University Press, Milano.
Smith A. (1986), T*he Ethnic origins of the Nations*, Blackwell Publishing, Milano.
Stiglitz J. (2002), *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino.
Wallerstein I. (1982), *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Il Mulino, Bologna.

Fatti e processi del mondo contemporaneo sfidano diversi saperi a riflettere sul significato assunto da scelte di azione, relazione, comunicazione di donne e uomini, come di attori culturali o decisori politici, al fine di non subirli acriticamente. Un modo per rispondere alla sfida si può trovare lavorando sul tema del limite e facendo luce sulle contraddizioni che esprime. Il problema posto dalla limitatezza umana a fronte di desideri illimitati non è certo appannaggio esclusivo dei nostri tempi né conseguenza univoca delle aporie dello sviluppo; tuttavia i significati espressi dal concetto e gli enunciati a esso correlati ci permettono di affrontare con realismo il rapporto fra le istanze dell'umano e le condizioni sociali e culturali generate dai nostri contesti di vita.

Attraverso le proposte di autrici e autori che si misurano con ambiti di applicazione diversi ma coevi, il volume intende ridiscutere il significato del limite, fisico e simbolico, e riflettere su esperienze esistenziali, sociali e culturali interpretabili come conseguenza di una diversa declinazione dei limiti umani. È questo un modo per sperimentare l'utilizzo di concetti e semantiche che permettono di analizzare i processi corresponsabili della rottura di equilibri fra soggettività e contesto, nonché concorrere alla riconciliazione tra produzione scientifica e sentire morale.

Donatella Pacelli è professore ordinario di Sociologia generale presso la LUMSA di Roma. Si è occupata dei classici del pensiero sociologico, di trasformazioni sociali e di vari aspetti della cultura moderna. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Europa e società civile* (con G. Moro, Milano, 2012), *Il senso del limite. Per un nuovo approccio di sociologia critica* (Roma, 2013), *Problemi sociali e rappresentazioni culturali* (con F. Ieracitano e C. Rumi, Milano, 2014). Per la collana "Teorie sociologiche e trasformazioni sociali" ha curato *Le guerre i sociologi. Dal primo conflitto totale alle crisi contemporanee* (Milano, 2015), *Il discorso sulla famiglia. Problemi e percezioni di una realtà in movimento* (Milano, 2016), *Le cose non sono quelle che sembrano. Contributi teorico-analitici per una sociologia "non ovvia". Sulla traccia di Luciano Gallino* (Milano, 2017).